Marc Augé
Jean-Paul Colleyn
Qué es la antropología

Paidós Studio 164

Marc Augé ; Jean-Paul Colleyn
¿Qué es la Antropología?

Editorial: Paidós
Lugar de edición: Barcelona
Año de edición: 2005
ISBN: 9788449317798

SUMARIO

INTRODUCCIÓN

La antropología designa el estudio del hombre en general. Se divide en antropología física —el estudio del hombre bajo su aspecto biológico— y antropología social y cultural. De esta última, que aborda el modo en que las lenguas, las organizaciones económicas, sociales, políticas y religiosas se desarrollan en el curso del tiempo, es de la que nos ocuparemos aquí. Dada la imposibilidad de abarcar este campo inmenso, hemos optado por mantener cierta concepción, clásica y moderna a un tiempo, de la antropología. Clásica, porque las teorías del pasado nos han enseñado cosas —a través, incluso, de sus errores—; moderna, porque la disciplina busca sus explicaciones en libertad, sin heredar los lugares comunes de una autoridad tradicional.

Quisiéramos contribuir a demostrar que el conjunto de métodos, observaciones y análisis de la antropología puede ayudar a explicar la complejidad de un mundo contemporáneo sumido en los movimientos contradictorios de la proliferación de las diversi-

dades y la abolición de las barreras. La aportación de la antropología se basa, de entrada, en un método privilegiado: el trabajo de campo de larga duración, la observación participante, la comunicación directa con sujetos sociales que poseen una interpretación propia del mundo. Por otra parte, su fecundidad epistemológica se fundamenta en una historia, que es también la de sus conceptos e hipótesis teóricas. El estudio de dicha historia, con sus prolongaciones en nuestras preocupaciones contemporáneas, es esencial, porque todas las ciencias humanas se basan en presupuestos antropológicos, casi siempre implícitos y que sólo un trabajo de análisis puede sacar a la luz.

En esta obra —que aspira a ser práctica— tratamos de poner en manos del lector los instrumentos que puedan ayudarle a comprender la diversidad del mundo actual. El objetivo tal vez parezca simple; el camino para alcanzarlo, sin embargo, no deja de estar sembrado de obstáculos: inflación de las publicaciones, dificultades de vocabulario, hermetismo de ciertas obras especializadas. El especialista no suele atender mucho a las preguntas del «gran público», de modo que en una obra de divulgación resulta difícil «traducir» los trabajos eruditos sin tratar de hacerlos corresponder artificialmente con las expectativas de los lectores profanos. No sin razón, los antropólogos han creído su deber desarrollar un vocabulario especializado; por lo que a numerosas definiciones respecta, sin embargo, no han llegado a establecer un verdadero consenso. Es posible que el lector no avisado y ansioso por asimilar un saber se sienta un poco des-

concertado ante este hecho, pero esta aparente incoherencia se explica por la naturaleza de la reflexión conceptual. Las grandes teorías portadoras de verdades definitivas no fueron sino utopías. Hoy estamos en condiciones de afirmar que la imagen de una llave que abre todas las puertas ha sido reemplazada por la de una caja de herramientas donde cada uno rebusca a su gusto y remodela cada instrumento para progresar a través de aproximaciones sucesivas. Un trabajo de investigación casi siempre conduce, en efecto, a reelaborar los conceptos adoptados para hacerlos corresponder con las sutilezas de los hechos observados. A esta limitación se le suman otros factores, que dificultan la iniciación en la antropología: además de que el número de publicaciones ha experimentado un *boom* en las últimas décadas, también deben tomarse en consideración las investigaciones de otras disciplinas, ya que la propia antropología es, en sí, una disciplina-encrucijada. Casi todos los términos que usan los antropólogos los utiliza también la gente de la calle. Nunca son «puramente eruditos» o «puramente técnicos», a menudo poseen una connotación ideológica. Señalemos, por otra parte, que el periodismo gusta de practicar una parodia de la antropología, recurriendo sin rigor alguno a nociones exóticas de forma irónica para designar un estatuto o una actitud en nuestra propia sociedad: se habla del «jeque del Collège de France», de la «casta de ex alumnos de la ENA», del «Gran Manitú» de la televisión pública, etc. Y por último, conforme aumenta la atomización en especialidades, las fronteras externas de la antropología se di-

luyen, en especial respecto a la sociología. El antropólogo se siente inducido a utilizar los métodos cuantitativos de la sociología y el sociólogo recurre con frecuencia a los métodos cualitativos apreciados por sus colegas antropólogos. Uno y otro buscan comprender la concepción que del mundo social construyen sus actores. La sociología ha vivido una renovación gracias a estudios concretos desarrollados con los métodos cualitativos de la etnografía. Algunos sociólogos están muy próximos a la antropología; algunos antropólogos cambian de terreno, pasan de África o la Amazonía a Europa. Atribuyendo un sentido a los objetos, las situaciones, los símbolos que les rodean, los actores construyen su mundo social. Otro punto de convergencia: el hecho social no es identificado como un objeto estable, como creyeron los primeros etnógrafos empeñados en homologar tradiciones, sino como un conjunto de procesos que no cesan de evolucionar bajo la acción de los hombres.

Es una tarea delicada el distinguir, entre una enorme masa de libros y artículos, lo que hace falta saber de lo puramente accesorio. ¿Es la opinión lo que cuenta? ¿Y qué opinión? ¿La del medio universitario? ¿La del gran público? Sin duda hay que hacer mucho caso de los textos que se citan con mayor frecuencia, pero los textos ignorados, los que pasan inadvertidos o han sido olvidados no son por ello insignificantes. La posteridad es mala consejera: una y otra vez redescubrimos en la bibliografía especializada trabajos que los criterios de apreciación de su época no habían estimado en su justo valor.

El arte de redactar una obra enciclopédica en miniatura, si se nos permite el oxímoron, es cuestión de equilibrio y escala. Si nos mantenemos en el plano de las generalidades, perdemos la especificidad, que es lo más valioso del enfoque antropológico; si nos demoramos en un caso particular, el árbol no nos dejará ver el bosque. Un «¿Qué sé?» debe levantar acta de lo que a nuestro entender forma parte del saber compartido de los especialistas, exponiendo sus principales divergencias y al mismo tiempo tratando de eliminar los falsos problemas. El propio término de *saber* ocupa el centro de un debate. El filósofo Gaston Bachelard nos puso en guardia contra la divulgación en su forma clásica, que siempre corre el riesgo de transmitir exclusivamente unos resultados que se tienen por valores demostrados y consagrados. Lo que nosotros queremos no es tanto identificar un patrimonio común o contemplar a vista de pájaro las culturas del mundo como tratar de proponer algunas herramientas intelectuales que faciliten su comprensión. Nos es imposible abordar el campo antropológico en su totalidad, que se extiende hasta abarcar nada menos que la condición humana. Este librito no será pues un diccionario, ni un *Who's who*, ya que en tan reducido número de páginas la empresa consistiría en «lanzar» unos cuantos nombres ignorando a todos los demás. Un elemental esfuerzo de honestidad nos obliga, por lo tanto, a dejar entrever nuestras preferencias, permitiendo que se oigan algunas otras voces.

CAPÍTULO 1

COMPRENDER EL MUNDO CONTEMPORÁNEO

I. LA CONFUSIÓN DE TÉRMINOS

Etnografía, etnología, antropología: no es raro que la confusión de términos, tanto en textos especializados como en escritos de divulgación, pueda llegar a desorientar al lector. Tratemos, brevemente, de poner algo de orden. La etnografía designaba en un principio (finales del siglo XIX-inicios del XX) la descripción de los usos y costumbres de los llamados pueblos «primitivos» y la etnología los conocimientos enciclopédicos que podían obtenerse de ellos. La etnología, en suma, aparecía como la rama de la sociología consagrada al estudio de las sociedades «primitivas». En aquella época, la palabra «antropología» a secas se reservaba al estudio del hombre en sus aspectos somáticos y biológicos. Todavía hoy, en Estados Unidos, cuando se dice *anthropology* «a secas», casi siempre se está aludiendo al estudio de la evolución biológica de los seres humanos y de su evolución cultural en el curso de la prehistoria. Numerosos departamentos siguen

agrupando la antropología física, la arqueología y la antropología cultural. Pero, desde finales del siglo XIX, la expresión *cultural anthropology* designa las enseñanzas comparativas que pueden extraerse de la etnografía y de la etnología, concebidas como la recolección de datos y su análisis sistemático. Por su parte, los autores británicos prefieren la expresión «antropología social» a la de «antropología cultural», porque privilegian el estudio de los hechos sociales y de las instituciones.

En la década de 1950, Claude Lévi-Strauss introdujo en Francia el uso anglosajón del término «antropología» (aunque sin el adjetivo «cultural») como el estudio de los seres humanos en todos sus aspectos. Como en Estados Unidos, el término destronaba, sin desterrarlo del todo, al de «etnología». El éxito del estructuralismo, su impacto en las restantes ciencias humanas por una parte y los vínculos de la antropología con la filosofía y la sociología por otra han hecho que en Francia, cuando hoy decimos antropología «a secas», nos estemos refiriendo a la disciplina que trata la diversidad contemporánea de las culturas humanas. Esta acepción presenta la ventaja de una mayor objetividad, dejando de lado la idea de un dominio cerrado constituido por sociedades primitivas, inmovilizadas en una historia estacionaria, sin otro destino que el de reproducirse de forma idéntica o morir. Señalemos, sin embargo, que el abandono del punto de vista etnocéntrico consistente en clasificar las razas y posteriormente las etnias o las sociedades en función de unos criterios que consagraban la su-

premacía de la civilización occidental ha logrado rehabilitar el término de «etnología». La renuncia a la división «primitivista» ha justificado a veces la ampliación, hasta abarcar al llamado mundo «moderno», del término «etnología»; una etnología concebida, pues, como estudio teórico basado en una investigación a pequeña escala, en la inmersión prolongada de un investigador en el campo de estudio, en la observación participante y en el diálogo con los informadores. Es así como a veces oímos hablar de etnología urbana, de etnología de la empresa, de etnología de lo próximo, etc.

Como conclusión de este ir y venir de denominaciones —cuya complejidad apenas nos hemos limitado a insinuar—, recordemos que la antropología como ciencia del hombre reúne a la antropología física y a la antropología social y cultural. Esta última, sinónimo de etnología, se interesa por todos los grupos humanos independientemente de sus características. Puede tomar como objeto de estudio todos los fenómenos sociales que requieran una explicación a través de factores culturales.

II. Retos de la antropología

A diferencia de la mayoría de los animales, el hombre no está ligado a un entorno específico: el planeta entero está a su disposición y mediante su cultura se adapta a los distintos medios. Por sus determinaciones biológicas es capaz de un amplio abanico de com-

portamientos distintos, ya que no se desarrolla únicamente en un entorno natural, sino también, durante un prolongado período de aprendizaje, en un medio social y cultural concreto. Decir que el hombre es un animal social es decir una trivialidad, pero debemos atender a las conclusiones metodológicas de esta idea: la condición humana sólo puede abordarse en términos de organización social. La antropología ha demostrado la íntima solidaridad existente entre el cuerpo individual y la relación social, la imposibilidad de pensar la enfermedad y la muerte en términos puramente individuales. Esta imposibilidad es también la de pensar al hombre en solitario; el hombre sólo se piensa en plural. Toda reflexión sobre el hombre es social y, por lo tanto, toda antropología es también sociología. El aprendizaje de rutinas, la adquisición de hábitos que se encarnan en las mentes y los cuerpos dispensan a los hombres de tener que reflexionar y tomar decisiones en todo momento. Muchos de nuestros comportamientos escapan a la representación consciente; sin embargo, siguen obedeciendo a unas reglas, a una forma conveniente de comportarse en sociedad. El sentido es incorporado y no representado. Tales automatismos liberan a los seres humanos y les capacitan para las innovaciones, aunque, en el curso de la historia, pueden convertirse en una carga, si se transforman menos rápidamente de lo que el contexto exigiría. El antropólogo estudia las relaciones intersubjetivas entre nuestros contemporáneos, sean nambikwara, arapesh, adeptos de un culto del candomblé brasileño, nuevos ricos de Silicon Valley, ciudadanos de las nue-

vas ciudades, dirigentes de empresa o diputados europeos. Estas relaciones de alteridad y de identidad no son inmutables, se hallan en constante recomposición. La lengua, el parentesco y las alianzas matrimoniales, las jerarquías sociales y políticas, los mitos, los rituales y la representación del cuerpo expresan el trabajo incesante de todas las sociedades por definir lo mismo y lo otro. ¿De qué modo, en un lugar determinado, conciben unos y otros la relación entre unos y otros? Tal es el verdadero objeto de la antropología, ya que dicha relación reviste necesariamente un sentido, revela relaciones de fuerza, es simbolizada. Independientemente de las preferencias teóricas de los investigadores, la especificidad del punto de vista antropológico reside en este interés central por el estudio de la relación con el otro tal como ésta se construye en su contexto social. La cuestión del sentido, es decir, de los medios con que los seres humanos que habitan un espacio social se ponen de acuerdo sobre el modo de representarlo y de actuar sobre él, es el horizonte de las actividades antropológicas. Esta cuestión se emplaza, asimismo, en el corazón del debate filosófico contemporáneo, que podríamos expresar como una tensión entre particularismos y universalidad. Sin duda los antropólogos de las primeras generaciones exageraron la coherencia interna de culturas que concebían como más homogéneas de lo que eran en realidad; lo cual no quiere decir, sin embargo, que las configuraciones correspondientes a una cultura o sociedad concreta sean puramente arbitrarias. El antropólogo encuentra en ellas regularidades y puede, comparándolas con

otras, teorizar esas distintas elaboraciones de sentido. Puede, por ejemplo, encontrar en los samo de Burkina Faso una nomenclatura de los términos de parentesco ya identificada en los indios omaha de Norteamérica o comparar diferentes formas de realeza que han existido en el espacio y el tiempo.

Se ha discutido mucho la noción de alteridad, que, en razón de los orígenes «exóticos» de la disciplina, podía parecer constitutiva del enfoque antropológico, pero que más bien consiste en una actitud mental propia del investigador, quien practica el asombro sistemático para interrogar a los hechos sociales. Este ejercicio probablemente sea más fácil de practicar *en el extranjero,* pero el asombro sistemático habla más de las propias impresiones y tentaciones interpretativas que del efecto de extrañeza producido por el comportamiento de los otros. El investigador debe cuestionarse sin cesar sus propios *a priori* y colocarse en situación de aprendizaje. De todos modos se verá obligado a hacerlo, aun estando a dos pasos de su casa, si se encuentra en un medio poco familiar. El etnógrafo debe gestionar, por lo tanto, dos posturas contradictorias: negarse a acompañar sus observaciones de unas ideas preconcebidas en función de su propia cultura, sin por ello dejar de mantener cierta distancia a fin de poner sus observaciones en perspectiva con informaciones procedentes de otros contextos. La noción de alteridad no ocupa el centro de la actividad antropológica únicamente porque ésta trate de la diversidad, sino porque es su instrumento. El proyecto de una investigación implica forzosamen-

te una distancia entre el observador y su objeto (las personas a las que «estudia») que es preciso gestionar. Hemos de evitar producir exotismo seleccionando los indicios más pintorescos, pero, a la inversa, sería absurdo predicar la confusión entre el analista y su objeto. Hoy ya no basta con familiarizarse con aquello que a primera vista nos parece curioso, ni con descubrir la extrañeza agazapada en nuestros hábitos mejor anclados, ya que una crisis del sentido afecta al planeta entero, y esa crisis se traduce por una apasionada aceleración de las búsquedas identitarias. En un momento en que las informaciones se transportan a velocidad electrónica de punta a punta del planeta, cuando el propio exotismo se convierte en producto de consumo y hasta en capital político, cada individuo se halla violentamente enfrentado a la imagen del mundo. La concepción de la persona humana y las relaciones entre el hombre y su entorno no pueden permanecer inalteradas por aplicaciones tan «turbadoras» como la agricultura química, los antibióticos, los organismos (vegetales y animales) genéticamente modificados, las terapias genéticas, las investigaciones sobre el ADN, la clonación, los tratamientos hormonales, los trasplantes de órganos y la reproducción asistida. Hace ya mucho tiempo, y en todas partes del mundo, que los hombres se interesan por las diferencias de lengua, de usos, de costumbres y de hábitos, pero hoy, en todo el ámbito planetario, se muestran cada vez más conscientes de su interdependencia y, por tanto, de sus diferencias y de la transformación del mundo. Producen una antropología espontánea, que no tiene como meta el

conocimiento, sino la construcción de una identidad, e incluso la expresión de una estrategia política. Menos paradójicamente de lo que pueda parecer, el proceso de globalización viene de la mano de un ascenso de las reivindicaciones políticas relativas a culturas o tradiciones étnicas. Individuos e instituciones elaboran teorías sociales integrando más o menos explícitamente el vocabulario y las ideas de las ciencias humanas y reconfigurándolos en función de las necesidades de sus causas. Esta proliferación de discursos identitarios, a menudo híbrida, a veces paródica, constituye para el antropólogo un nuevo objeto de estudio.

Bachelard nos previno contra las categorías del sentido común. En nuestros días, éstas circulan, casi siempre de forma acrítica, en la prensa, que libremente toma préstamos de todas las modas del habla política, artística, social y científica. Se habla, por ejemplo, del *retorno de lo religioso*, tras la predicción de un desencanto del mundo; pero está claro que los nuevos movimientos religiosos, como el integrismo islámico o el evangelismo de los países de Latinoamérica y África, poco tienen que ver con lo religioso tal como se presentó hasta la década de 1960. La expresión periodística «El mundo de la moda, de las finanzas, del deporte, etc.» es inexacta, pero corresponde a una intuición justa. Es inexacta porque esos mundos, precisamente, no lo son: viven en estrecha interrelación. Pero acierta al situar los reflejos tornasolados de los mundos «construidos» en el espejo de una humanidad más que nunca copresente a sí misma. Los *isolats* culturales han dejado de serlo, todos los espacios investidos y sim-

bolizados por el hombre se analizan en función de un contexto de ahora en adelante globalizado. Entre un cuarto y un tercio de la población mundial vio el Mundial de fútbol de 1998 por televisión. El nivel de vida de un campesino senoufo de Mali se decide durante la cotización en Bolsa del algodón en el mercado internacional. Un canto grabado por el guitarrista zaireño Mwenda Jean Bosco en África del Sur se convierte en un *hit* a 3.000 km de allí, en Sierra Leona. La vida de los escolares de Kingston, Jamaica, depende de los pagos del Banco Mundial y del Fondo Monetario Internacional. Casi todos los pueblos de la tierra ven cómo sus condiciones de vida están determinadas por decisiones tomadas lejos de su hogar. Experimentan dominios económicos, políticos y culturales ejercidos por poderes y fuerzas exteriores. Viven concretamente las consecuencias de fenómenos demográficos, biomédicos, ecológicos, económicos, políticos que se les escapan, pero que les aproximan a otros grupos víctimas de las mismas imposiciones. Sean pacíficos (turismo, *world music,* movimientos culturales y artísticos) o penosos (chabolas, campos de refugiados, bandas, inmigración clandestina, droga, prostitución), los nuevos territorios de la antropología son de naturaleza histórica y cambian ante nuestros ojos.

III. El mundo contemporáneo

Lo que define a la contemporaneidad es el hecho de vivir en una misma época y de compartir unas re-

ferencias comunes. Durante mucho tiempo los etnólogos creyeron viajar en el tiempo cuando en realidad estaban viajando en el espacio: creían reencontrar en las antípodas la imagen de sociedades antiguas. Era un mito, pero la idea de que una sociedad concreta podía permanecer al margen del movimiento general del mundo no tenía nada de inverosímil. Hoy la novedad es que, con independencia del modo de vida de los hombres que habitan nuestro planeta, existen unas referencias compartidas. Tenemos nuestras referencias locales, comprensibles en nuestro pequeño medio, pero también participamos de una cultura mundial, adosada a otras referencias. Para un antropólogo, la elección del objeto de investigación y la metodología adoptada implican cierto arraigo en un entorno dado (el campo de investigación), pero, al mismo tiempo, la investigación no puede reducirse a las relaciones interpersonales *in situ*. Éstas, en efecto, encuentran, más allá del punto de vista interno, un segundo nivel de explicación en el estudio de las determinaciones externas: las imposiciones de orden geográfico, demográfico, económico, histórico, político, institucional, etc. La descripción minuciosa de los comportamientos humanos en su contexto histórico y cultural, por un lado, y la comparación con otras formas en el tiempo y en el espacio, por otro, fundamentan la capacidad de análisis propia de la antropología. Por esta misma razón, la antropología sobrepasa su definición misma en términos de objetos y métodos para desembocar en un auténtico proyecto intelectual. A través de la confrontación de modelos, de nor-

mas, de esquemas culturales, de horizontes de pensamiento, a través de su comparación, su discusión, la idea es examinar una condición humana en perpetua redefinición.

La antropología de los mundos contemporáneos reconoce la pluralidad de culturas, pero también sus referencias comunes y las diferencias internas de una misma cultura. La cultura, si es que el concepto conserva cierto valor operativo, ya no se concibe hoy como un saber compartido al cien por cien. En el seno de una misma sociedad coexisten, en efecto, una pluralidad de formas y el bagaje cultural de sus miembros varía según su estatuto social (edad, sexo, educación, fortuna, profesión, convicciones políticas, filiación religiosa, etc.). La noción de *aculturación,* tan popular en la antropología para el gran público y que designa el conjunto de fenómenos resultantes del choque entre dos culturas distintas, es engañosa en tanto supone de entrada dos conjuntos puros y homogéneos. La de *hibridismo,* más en boga en nuestros días, no resuelve nada, todo lo contrario, con su connotación biológica. Los términos demasiado generales o demasiado globales a menudo se manifiestan de poca utilidad. Si los antropólogos necesitan el término *sociedad* para designar un sistema de vida común, el propio término *sistema* puede inducir a error al sugerir un todo perfectamente integrado. El conflicto y el cambio son, en efecto, elementos constitutivos de toda sociedad. La adopción de una perspectiva sistémica no impide que se tome en consideración la variabilidad y el cambio, ni el punto de vista de los actores. Son és-

tas perspectivas diferentes que la antropología necesita. Los estudios realizados a diferente escala sobre un mismo objeto no se excluyen mutuamente, aunque un único investigador no pueda llevar a cabo simultáneamente uno y otro. Al emprender el estudio de las diferencias y las especificidades, debemos evitar el escollo consistente en aislar más o menos artificialmente en el seno de una sociedad unas subculturas, con sus propios valores, ritos, folclore. Este error *culturalista* crea la imagen de una sociedad fragmentada, constituida por una colección de comunidades donde cada una susurra o proclama a voz en grito su pretensión a la verdad. La época actual se caracteriza, para cada individuo, por un vaivén entre el nivel local y el global. Un tendero de Nanuet, en las cercanías de Nueva York, que es originario de Kerala, en la India, ha abierto un cine que exhibe dos películas indias cada noche, para permitir a sus 200.000 conciudadanos del núcleo urbano y alrededores permanecer en contacto con la cultura india.[1]

Para exponer brevemente los dominios de la antropología, la respuesta a una pregunta simple nos sugiere un plan: ¿qué hace el antropólogo? El antropólogo construye su objeto de estudio, elige un «tema» ligado a formas de vida colectiva. Se persona en el terreno para efectuar allí la investigación etnográfica, que constituye el fundamento de su actividad, pero también debe leer, recorrer la *literatura* dedicada a ese objeto de investigación. Si emprende una investi-

1. *New York Times,* 13 de diciembre de 1998.

gación, lo mínimo es saber cómo se han definido, históricamente, las problemáticas y los conceptos que utiliza. Por último, nuestro antropólogo aborda la *escritura* de los resultados de su investigación. Es evidente que estas fases se interpenetran —el antropólogo lee y escribe sobre el terreno—, pero nosotros ya tenemos nuestro plan: el objeto, el trabajo de campo, la lectura, la escritura.

CAPÍTULO 2

LOS OBJETOS DE LA ANTROPOLOGÍA

I. DE LA ETNOGRAFÍA DE URGENCIA A LA ANTROPOLOGÍA GENERAL

La disciplina cambia; su objeto, también. En su período clásico, la antropología se entregaba al estudio de pequeñas sociedades exóticas, atendiendo a su contexto inmediato. Estaba marcada por la etnografía de urgencia (*salvage ethnography*), que se ponía como prioridad la descripción del estado de sociedades a punto de desaparecer frente a la expansión de la civilización europea. Hoy, con la consolidación de la interdependencia económica y política, el espectacular incremento de la movilidad de las personas y la aceleración, todavía más notable, de la circulación de los mensajes, el contexto se extiende al planeta entero. Las personas, estén donde estén, únicamente son locales en función de una configuración histórica concreta. ¿Cómo, por ejemplo, en un sistema mundial cada vez más interdependiente, podríamos considerar a los zulúes de África del Sur, los namibios, los tutsis

y los hutus de Ruanda, los timorianos, los misquitos de Nicaragua, los kurdos, los afganos, los chiítas del Líbano, como culturas autónomas concebibles fuera del contexto mundial? Los nuer, ejemplo canónico de sociedad sin Estado, viven este inicio de siglo inmersos en una cruenta guerra civil que, con el telón de fondo de la religión y el control de los recursos petrolíferos, opone a las poblaciones del sur del Sudán y al gobierno de Jartum. Un grupo en apariencia poco alterado por los movimientos del mundo ya no tiene el mismo estatuto que a inicios de siglo: su enclave o su relegación sólo se deben a una coyuntura política, económica: histórica particular, en suma. Pocos grupos en el mundo ignoran hoy el trabajo asalariado y la importación de bienes procedentes de la ciudad. Los indios kayapo de la Amazonía, ataviados como para un gran ritual, se manifiestan en Altamira o Brasilia en contra de las violaciones de su territorio y graban sus «noticiarios» en vídeo. La resistencia al islam de los kalash del Indukush y de los dogón de Bandiagara está cuidadosamente escenificada a fin de preservar los recursos turísticos de dichas regiones. Lejos de encarnar la perpetuación de una cultura opaca a los cambios, estos dos grupos, sencillamente, atestiguan un estado de la sociedad en el momento de la observación. Combinada con otros métodos, la descripción etnográfica se presenta como una etapa necesaria para cualquier estudio serio de los nuevos fenómenos derivados de las complejas relaciones entre unos contextos de dominación y los conceptos de minorías y de movimientos político-culturales: movimientos chicano y

zapatista en México, pan-maya en Guatemala, comunidades negras en Colombia, los Sin-tierra en Brasil, obreras rurales en Porto Alegre, etc. La época actual confirma la evolución de la antropología, que progresivamente ha pasado del estudio de los pueblos al estudio de los temas. Sería un error, sin embargo, considerar el movimiento como algo radicalmente nuevo. Émile Durkheim y Marcel Mauss no trazaron ninguna división radical entre los dominios exóticos y próximos. Y no buscaban tanto desarrollar un análisis detallado y completo de una sociedad concreta como estudiar temas como la magia, la religión, el don, el sacrificio, la división del trabajo.

II. La diversificación de ámbitos

La diversidad de temas que interesan a los antropólogos es tal que estamos asistiendo a una creciente especialización, que se traduce en una proliferación de denominaciones: antropología de la infancia, de la educación, de la guerra, del arte, de la enfermedad, de la ciudad, del espacio, del desarrollo y hasta una antropología de la antropología. Casi siempre estas denominaciones se crean por comodidad institucional, pero rápidamente se ven consagradas por el uso, por lo que resultaría inútil oponerse a ellas o eludirlas. Conviene, no obstante, entender estos dominios más o menos nuevos como diferentes objetos empíricos y no como subdisciplinas. Estas últimas corren el riesgo de condenar el análisis a una especie de cirugía

salvaje en dominios concretos —político, sagrado, religioso, artístico—, cuando todos ellos son necesariamente interdependientes. Por eso preferimos, como un mal menor, hablar de antropologías del derecho, de la religión, de la enfermedad, de la ciudad, etc., en lugar de categorías más cerradas como antropología jurídica, religiosa, médica, urbana. Al menos esta solución mantiene la idea de un objetivo antropológico único, ya que sólo manteniendo la humanidad entera como campo de visión la antropología respeta sus verdaderas dimensiones. Es evidente que, en razón de la espectacular multiplicación del número de investigadores y publicaciones, ahora es imposible, para un solo lector, dominar toda la «literatura» antropológica. Sin embargo, pese a la obligación de especializarse, se impone tratar de mantener un mínimo de mirada generalista y luchar contra la guetización de los saberes. La expresión «etnología de lo próximo», hoy esgrimida a menudo, es engañosa, ya que estamos ante una etnología centrada en el estudio de la relación, que no difiere esencialmente según el contexto sea occidental o exótico. Cuando tratamos de describir ciertos aspectos de nuestros modos de vida europeos, procuramos no forzar la información. Intentamos comprender lo que puede significar el cuestionamiento del antropólogo para la persona a quien se dirige. Hacemos, pues, un análisis crítico de esa curiosa empresa consistente en describir, y por lo tanto escribir, la cultura de otros hombres, en un entorno geográfico e histórico distinto. El antropólogo trata de alcanzar una verdad de la que son portadores las personas a las

que interroga, a veces incluso sin ellos saberlo. Aquí o en las antípodas, como mínimo en la primera fase de la investigación, uno tiene que transformarse en indígena para comprender los avances y los límites del proyecto antropológico.

Examinemos ahora esa costumbre de fabricar palabras compuestas a partir del prefijo «etno», tales como etnoeconomía, etnocentrismo, etnocineasta, etc. Estas palabras compuestas sugieren que el ámbito, la actitud o la actividad deben sus características a una cultura particular o toman en consideración unos factores culturales. También se habla de etnociencias, término que encierra cierta ambigüedad. Las etnociencias tanto pueden ser ramas de la etnología como el saber de otros pueblos en un ámbito concreto y el análisis comparativo de esos saberes, o incluso el estudio comparativo de un ámbito en función de los grupos culturales. El término *etnohistoria* designa una rama de la historia (a menudo practicada por antropólogos) que se ocupa de las sociedades sin escritura, en las que la historiografía clásica no puede aplicarse tal cual. Varios autores han acusado a esta denominación de disfrazar con ropajes eruditos la reclusión de las sociedades primitivas en una clase separada del resto de la humanidad. La *etnobotánica* tanto puede ser el estudio de las plantas usadas por los pueblos estudiados por los etnólogos como la teoría indígena de las plantas. La *etnomedicina* unas veces es el estudio de la medicina de los «otros» y, otras, la teoría de los otros en materia de medicina, si es que existe en la sociedad estudiada un dominio autónomo identificable

como tal. Lo mismo pasa con la historia, la psiquiatría, la musicología, etc. Más productivo sería, sin duda, hablar de ángulo, de camino o perspectiva de investigación que de campos disciplinarios. La antropología de la enfermedad, por ejemplo, arroja nueva luz sobre temas clásicos o no tan clásicos de la antropología como la noción de persona (Marcel Mauss), la eficacia simbólica (Claude Lévi-Strauss), la biopolítica (Michel Foucault), la coexistencia de varias culturas, la inmigración, etc. Por último, las etnociencias adoptan una tercera acepción que incluye cuando menos parcialmente a las otras dos: designan el análisis, inspirado en la lingüística, de las clasificaciones y procedimientos empleados por las distintas culturas en los ámbitos del saber y sus aplicaciones. Puede decirse que esta tercera plataforma imbrica parcialmente al conjunto de investigaciones agrupadas bajo la expresión de «antropología cognitiva».

El análisis estructural había tenido el mérito de tratar de actualizar el trabajo de construcción simbólica, las categorías del entendimiento captadas antes de su «domesticación» por un pensamiento culto. La antropología cognitiva retoma el filón tratando de responder, mediante una rigurosa metodología, a la cuestión de cómo se construye, localmente, el mundo natural. A propósito de estos ámbitos designados por una palabra compuesta a partir del prefijo «etno», debemos hacer un aparte para la etnometodología, una tendencia de la sociología estadounidense que aplica los métodos de la etnología a la observación y el análisis de la vida cotidiana. Harold Garfinkel y los suyos

parten del principio según el cual todo grupo social tiene la capacidad de comprenderse a sí mismo, de comentarse, de analizarse. Los etnométodos son los procedimientos que los miembros de una determinada sociedad utilizan para producir su mundo, para reconocerlo, para volverlo familiar. Denominarlos etnométodos es marcar la pertenencia de estos métodos a un grupo particular, a una organización o una institución locales. La etnometodología se convierte entonces en el estudio de los etnométodos que los actores emplean en su vida cotidiana.[1]

III. La construcción de los objetos

Las relaciones entre pensamiento y lenguaje plantean problemas que hoy siguen sin resolver, lo cual sin duda explica las disputas terminológicas a las que incansablemente se libran los científicos. Construimos nuestros objetos de estudio tratando de definir y analizar unos hechos sociales que no se presentan como especies naturales, ni siquiera como objetos empíricos. De modo que a menudo nos vemos obligados a proceder en dos tiempos, distinguiendo, esto es, simplificando, y luego reintroduciendo la complejidad. Aunque podemos esforzarnos en eliminar de nuestras formas de pensar categorías demasiado bien delimitadas como *parentesco, economía* o *religión,* estamos

1. Véase Alain Coulon, *L'ethnométhodologie*, París, PUF, «Que sais-je», 5ª ed., 2002 (trad. cast.: *La etnometodología*, Madrid, Cátedra, 2001).

obligados a tener en cuenta las especializaciones en campos de investigación especializados. Por otra parte, como para pensar hace falta clasificar y para exponer hace falta segmentar en capítulos, nos vemos obligados siempre a reintroducir términos globales. De modo que estas divisiones deben ser comprendidas como principios de estructuración de las informaciones. El lector deberá procurar no tomarlas como nombres propios de objetos empíricos bien distintos, sino como ordenaciones puramente conceptuales. Evidentemente, los ámbitos que abordamos a continuación en la realidad se solapan e implican mutuamente.

III.1. *El parentesco*

Decía un autor estadounidense hace unos años que el análisis del parentesco era a la antropología lo que el desnudo al dibujo y el arte. El parentesco y las reglas de alianza matrimonial se hallan en el corazón del estudio de las sociedades restringidas que fueron el primer objeto de la antropología. Sin pasar por el análisis del parentesco, no se puede comprender nada de estas sociedades en términos de relaciones sociales, sean relaciones entre hombres y mujeres, formación de grupos sociales, relaciones entre grupos, hábitat, apropiación de las tierras, herencia, concepción de la persona, relaciones con los ancestros, jerarquías sociales, etc. Inaugurado en el seno de las sociedades entonces calificadas de «primitivas», el análisis del

parentesco se extendió a todas las formas de organización social, incluidas las sociedades oficialmente basadas en el anonimato de unas burocracias encargadas de gestionar la vida social, la economía de mercado y el mérito personal. En todas partes del mundo, en efecto, las relaciones entre hombres siguen estando en buena parte codificadas por las estructuras de parentesco, es decir, por los lazos de filiación, de hermandad (relaciones entre hermanos y hermanas) y de alianza. Estas codificaciones son de carácter histórico, como puede verse a las claras en nuestra sociedad, con la emancipación femenina y el surgimiento de nuevas configuraciones familiares. Evidentemente, el parentesco es social y no biológico, como demasiado fácilmente se cree en las sociedades occidentales, muy preocupadas por las relaciones de sangre y la genealogía. Sería difícil afirmar que el parentesco y la alianza han dejado de desempeñar un papel en las sociedades occidentales tanto en el mundo de los negocios como en el del espectáculo y la política. Es obvio que la lógica del mercado y del contrato no ha disuelto las relaciones sociales a menudo calificadas (siguiendo a Max Weber) de «tradicionales» ni los mecanismos de reproducción social. El primer teórico del parentesco, el estadounidense Lewis Henry Morgan (1818-1881), al frecuentar a los iroqueses, reparó desde el principio en que un mismo término, con el que designaban o se dirigían a un pariente, podía agrupar a individuos que ocupaban lugares muy distintos en el árbol genealógico y en el cuadro de alianzas. Propuso entonces la noción de parentesco clasificatorio, que se sigue utili-

zando hoy. Para organizar su vida social, las diferentes sociedades humanas impusieron un orden al dato biológico. Debemos estudiar, pues, caso por caso la terminología de parentesco, las reglas de descendencia, de matrimonio, de residencia. Pero estas estructuras se pueden abordar de maneras diversas. Algunas polémicas muy encendidas han opuesto a los defensores de un análisis formal de los sistemas de parentesco (Bronislaw Malinowski hablaba irónicamente de ¡álgebra!) y a quienes privilegian las prácticas efectivas. Hay incluso autores que piensan que el parentesco es un ámbito artificial y que no es posible separar las referencias al parentesco de las restantes esferas de la vida social, sobre todo las económicas y jurídicas. Fuertes debates han opuesto a los teóricos de la filiación, que estudian la formación de los grupos sociales (familias nucleares, familias extendidas, linajes, clanes, tribus, etc.), y a los de la alianza, quienes por su parte privilegian los intercambios matrimoniales entre grupos. Uno de los ámbitos que demuestran de forma elocuente que las sociedades humanas instauran sistemas comparables y en un número finito es el de las terminologías de parentesco: ¿cómo se denominan o se designan las distintas clases de parientes? Los antropólogos pueden determinar los principios lógicos usados para elaborar los grandes tipos estructurales de terminología de parentesco. Estas terminologías apelan simultáneamente a principios de filiación (¿a qué grupo se pertenece?) y de alianza (¿con quién se casa uno?). Todas las sociedades son hasta cierto punto endogámicas (se casan los «semejantes»), pero

todas observan igualmente un principio exogámico que obliga a contraer matrimonio fuera del grupo de los parientes próximos. En cuanto a la definición de la proximidad que impide la sexualidad y el matrimonio, varía en función de las culturas y no viene en modo alguno prescrita por una ley natural. En los sistemas de intercambios matrimoniales distinguimos entre sistemas elementales, sistemas semicomplejos y sistemas complejos. Los primeros prescriben o aconsejan una forma de matrimonio concreta; el nacimiento indica la elección del cónyuge. Por ejemplo, un hombre debe casarse con una joven clasificada como hija del hermano de su madre, o bien, una hija se casará con el linaje en el que contrajo matrimonio una hermana de su padre. En los sistemas semicomplejos, el juego de prohibiciones limita la elección de cónyuges posibles, con lo que el modelo termina aproximándose al de las estructuras elementales. Sistemas como éstos precisan los grupos en los que uno no puede casarse. Los sistemas complejos, por su parte, proclaman la libertad de elección, aunque existen, claro está, unos determinismos sociológicos (origen social, riqueza, nivel de estudios, presión social, etc.) que limitan esta teórica libertad. Los sistemas que obligan a quienes toman esposa a «pagar» una compensación matrimonial (en general escrupulosamente codificada en forma de bienes de prestigio, cabezas de ganado, taparrabos, prestaciones materiales, etc.) son por lo general sistemas complejos. En otras palabras, puede decirse que el intercambio de mujeres pasa por la mediación de un intercambio de bienes.

Como sea, el intercambio se encuentra en el núcleo de las sociedades humanas, aunque los detalles de las reglas difieran considerablemente.

Nos parece que la filiación se basa en la biología, cuando en realidad también está codificada por la cultura. Se da un lazo de filiación entre dos individuos cuando uno desciende del otro o cuando uno y otro descienden de una misma persona. Esta regla determina a qué grupo pertenece el individuo. La filiación es el principio que precisa la transmisión del parentesco, asigna a cada uno un estatuto, define unos grupos sociales funcionales. Algunos conceptos designan a los grupos sociales definidos por el parentesco que, desde un punto de vista lógico, se encajan unos dentro de otros. El linaje agrupa a las personas que se consideran descendientes de un ancestro común y que pueden reconstruir su genealogía a partir de dicho ancestro. Se habla de patrilinaje y de filiación patrilineal si el parentesco se transmite a través de los hombres, y de matrilinaje y de filiación matrilineal, si se transmite a través de las mujeres. Los grupos concretos que encontramos sobre el terreno a menudo se erigen sobre la base de una referencia de linaje, pero también incluyen a miembros de otros linajes (en especial esposas o esposos). Se habla entonces de grupos de linaje. En tanto que unidad social concreta, el grupo de linaje posee un amplitud limitada. Varias limitaciones materiales o sociales pueden llevar al grupo de linaje a dividirse en segmentos. A veces los jefes de dichos segmentos siguen manteniendo relaciones continuadas en función del origen común. Otras veces únicamente subsiste un

vago sentimiento de filiación, y cada segmento, en referencia a su propio fundador, pronto pasa a convertirse en un linaje autónomo.

El clan es un grupo cuyos miembros se consideran a sí mismos descendientes de un ancestro común legendario o mítico, sin poder (o sin querer) reconstruir su genealogía exacta. Cada clan reúne, por tanto, a cierto número de aparentes linajes. Se habla de patriclán si la filiación se transmite a través de los hombres; de matriclán, si se transmite a través de las mujeres. En ciertas sociedades, la pertenencia clánica determina toda la vida social, tanto en cuestiones de trabajo como de matrimonio, acontecimientos rituales o actividades militares. En otros lugares, las funciones del clan pueden estar más desdibujadas y revestir una menor importancia en la vida cotidiana. En un régimen patrilineal, *ego*, individuo de referencia (masculino o femenino), forma parte del grupo de su padre, pero un hombre y el hijo de su hermana, por ejemplo, no pertenecen al mismo grupo: el hijo de la hermana forma parte del grupo de su padre. Los hijos de una mujer no forman parte de su parentesco sino del de su marido. En régimen matrilineal, cuando el parentesco se transmite a través de las mujeres, *ego* pertenece al grupo de su madre. Un hombre y el hijo de su hermano, por ejemplo, no pertenecen al mismo grupo: el hijo del hermano forma parte del grupo de su madre. Los hijos de un hombre no forman parte de su parentesco, sino del de su mujer. Es importante comprender que, en una sociedad como ésta, el estatuto social y la herencia pasan no de una mujer a sus hijas,

sino de los hermanos de la mujer a los hermanos de las hijas. Es el hermano de la madre quien ejerce la autoridad. En los sistemas bilineales (también llamados sistemas de doble filiación), el individuo está ligado a unos grupos en razón de su descendencia a través de los hombres y a otros debido a su descendencia a través de las mujeres. *Ego* cumple, pues, ciertas obligaciones sociales y ejerce ciertas funciones en razón de su pertenencia al grupo matrilineal, y otras en relación de su inserción en su parentesco patrilineal. Matri y patrilinaje son dos entidades distintas netamente vividas. Por último, en régimen de filiación indiferenciada (o cognática), se toma en consideración tanto la descendencia por los hombres como por las mujeres. *Ego* desciende, pues, de cuatro abuelos, de ocho bisabuelos, etc. Cada uno de ellos forma parte, por lo tanto, de grupos de parientes que se superponen entre sí, por lo que resulta imposible constituir grupos permanentes, salvo que únicamente consideremos a ciertos ancestros; además, algunas razones de hábitat, de elecciones individuales o acontecimientos concretos también intervienen limitando las posibilidades.

Una vieja polémica pervive hoy día entre los defensores de un determinismo biológico (sociobiólogos, psicólogos evolucionistas) y los defensores de un determinismo cultural. Recientemente se ha subrayado la parcialidad de muchos estudios clásicos del parentesco en materia de género (*gender*) por cuanto éstos reflexionan, cosa incontestable, a partir de un individuo de referencia masculino. En nuestros días la mayoría de los especialistas tratan de ir más allá de la

oposición binaria entre formalismo y pragmatismo: no porque nos interesen unos principios de codificación obviaremos la historia, las prácticas cotidianas, la construcción de los géneros, las prácticas religiosas o las relaciones de poder. Además, casi en todas partes, independientemente de la vitalidad de las tradiciones locales, conviene estudiar también la influencia del Estado y el control del aparato judicial. Resultaría muy ilustrativo estudiar las etnografías de los circuitos administrativos un poco en todas partes del mundo. Nos es imposible dar cuenta aquí de las nociones de base, de los métodos de investigación o de las diferentes «escuelas» en materia del estudio del parentesco, el cual, sin embargo, es parte integrante de la formación elemental del antropólogo. Lo que está en juego es importante: baste citar temas como el matriarcado (un mito etnográfico), el incesto (universal en su principio, particular en su definición), la igualdad de los sexos (todos los sistemas se construyen a partir de la diferencia sexual), el átomo de parentesco (todos los sistemas conocidos se basan en unas pocas relaciones fundamentales), la filiación, la adopción (universal bajo formas diversas), el divorcio, etc. El lector francés podrá consultar al respecto los trabajos de Claude Lévi-Strauss, Louis Dumont, Françoise Héritier, Francis Zimermann, Christian Ghassarian.

III.2. *Economía, entorno, ecología*

Frente a sociedades poco integradas en la economía de mercado, la ciencia económica occidental no podía aplicarse tal cual. Allí donde la economía no se había constituido en sector autónomo resultaba difícil hablar de cálculo de asignación de medios, de beneficios, de ley de la oferta y la demanda, de venta, de compra, de crédito, de precio, de salario, de capital, etc. Tras el descubrimiento, en distintos lugares del mundo, de ceremonias espectaculares que daban lugar a la distribución y a la destrucción masiva de bienes, la imagen del «salvaje» exclusivamente dedicado a sobrevivir empezó a desdibujarse. Franz Boas en 1909, Bronislaw Malinowski en 1922 y Marcel Mauss en 1924 inauguraron una teoría de los intercambios y del don que modificó considerablemente la forma de concebir las economías «primitivas». Se hizo patente que, en ciertas sociedades, el intercambio no reviste necesariamente una finalidad económica y que no se lo podía estudiar sin abordar la organización social en su conjunto. Poco a poco se fue dejando de definir la economía «primitiva» en base a términos negativos (baja productividad, ausencia de excedentes, de ahorros, etc.) y se descubrieron formas no mercantiles de competencia «económica». Un poco en todas partes, ceremonias del tipo *potlatch* (del nombre que le daban los indios de la costa oeste de Norteamérica) tenían la función de afirmar el estatuto de los grupos en presencia y darles una expresión pública. También tenían el efecto de «neutralizar» los excedentes en el plano

económico. La acumulación seguida de una redistribución calculada apareció como una modalidad del ejercicio del poder. Mauss ya señaló que, en ciertas sociedades, «dar es manifestar la propia superioridad; aceptar sin devolver es subordinarse». El uso extensivo del término «don» se revela engañoso ya que los préstamos, intercambios y dones no pueden interpretarse independientemente de las estrategias individuales y de los estatutos sociales que los determinan. No es de extrañar que algunas instituciones exóticas como el *potlatch* y la *kula* sorprendieran a los observadores europeos interesados en la gestión. El *potlatch* lo practicaban los indios de la costa Oeste de Norteamérica. En estos grupos de cazadores-pescadores, las personas de alto rango se esforzaban por mantener su estatuto realizando dones ostentosos y competitivos. «Si, como jefe que soy, te he hecho un regalo, tú debes, como jefe que eres, devolvérmelo, aumentado en un coeficiente multiplicador.» Estas pugnas podían llegar a desembocar en una espectacular destrucción de bienes. Hechos comparables, al menos en sus principios, han sido observados en puntos muy distantes entre sí del globo. El círculo de la Kula es un sistema de intercambios equilibrados entre numerosas islas a lo ancho de Nueva Guinea. Este sistema crea y refuerza alianzas a largo plazo. Los collares de conchas rojas (*soulava*) circulan (en canoas ricamente decoradas) en el sentido de las agujas del reloj, mientras que los brazaletes de conchas blancas (*mwali*) circulan, entre las islas, en sentido contrario. Las propias comunidades «cambistas» están constituidas por varias islas,

pero las operaciones son individuales y parecen motivadas por la búsqueda de prestigio: cada jefe tiene su red de socios hereditarios y se lleva una contabilidad precisa del valor de las distintas conchas. Hecho notable: el intercambio es obligatorio y toda acumulación socialmente sancionada. Los análisis de los intercambios ceremoniales dejaron en la sombra otras esferas menos prestigiosas de la producción y el intercambio, pero los trabajos de campo se multiplicaron. Karl Polanyi y George Dalton imprimieron una nueva orientación a la antropología económica subrayando la diversidad de los sistemas de intercambios. Desde entonces, los especialistas se distribuyen entre dos polos: los que consideran que existen, con los matices que sean, unas leyes económicas universales y los que piensan que, en numerosos grupos humanos, las relaciones sociales y la interpretación simbólica del mundo son las que imponen a la producción sus características. En la mayoría de las sociedades que no están principalmente regidas por la economía de mercado, no existe una palabra para designar a la economía como sector autónomo. Los intercambios prácticamente se han convertido en objeto de estudio en sí mismo, probablemente bajo el influjo del estructuralismo de Claude Lévi-Strauss, que desde 1949 hizo del intercambio la dimensión principal de las organizaciones sociales. En este ámbito, como en otros, la mayoría de los investigadores se distinguen de la empresa estructuralista, aunque reconociendo su deuda con respecto a ella, al interesarse más por la lógica de lo social que por el funcionamiento del espíritu hu-

mano. Si tratan de poner en perspectiva diferentes sociedades o diferentes instituciones, es para tratar de deducir los mecanismos que están actuando en ellas y no para descubrir los recintos mentales que definen la aptitud simbólica propia de la especie humana. Los trabajos de campo documentan las relaciones intercambios-alianza-poder con tanta precisión que ello dificulta cualquier generalización, sin que por eso se vea beneficiada la tesis ultrarrelativista. En Francia, los antropólogos que se interesan por los hechos económicos a menudo parten de premisas teóricas marxistas o de influjo marxista, tratando de articular en un análisis global la economía, el parentesco, la política y la ideología. Aunque en términos relativos pocos autores apelen a una antropología económica como tal, el número de publicaciones sobre estas cuestiones muestra una curva exponencial, sobre todo porque, desde las investigaciones pioneras, la mayoría de los grupos humanos se han visto englobados, si no perfectamente integrados, en la economía-mundo. El estudio de la producción y el consumo de víveres y bienes debe hoy tomar en consideración numerosas investigaciones que tratan de la relación de los hombres con el entorno, de la historia de las técnicas, de la antropología de la naturaleza, de la gestión biológica.

En un principio, los estudios antropológicos de las relaciones entre los hombres y su entorno fueron deterministas: se creía que las diferentes sociedades o culturas debían sus características al entorno en el que se habían desarrollado. La adaptación cultural seguía la misma lógica que la adaptación biológica dar-

winiana. Desde que empezaron a proliferar los trabajos de campo, basados en los métodos preconizados por Boas y Malinowski, pronto se puso de manifiesto que las diferencias de organización social y los rasgos culturales no podían explicarse únicamente por las imposiciones del entorno. Sociedades que habitaban en un mismo medio presentaban marcadas diferencias, mientras que sociedades inmersas en entornos distintos ofrecían sorprendentes analogías. Estaba claro que las imposiciones del entorno simplemente establecían unos límites. En la década de 1950, sin embargo, la idea de causalidad más o menos directa ligada al entorno vivió una segunda oleada con el nombre de «ecología cultural» (Julian Steward) y luego de «materialismo cultural» (Marvin Harris). Todos los rasgos culturales —de la tecnología a los rituales pasando por el hábitat y los sistemas de parentesco— corresponderían a unas elecciones racionales en función de las necesidades de adaptación locales. La multiplicación de las descripciones etnográficas en profundidad y hasta los estudios históricos han cuestionado el papel clave desempeñado por la noción de adaptación: en la historia humana abundan los ejemplos de elecciones desastrosas en materia de adaptación al entorno. En la década de 1960, se pusieron en tela de juicio el *holismo,* que postulaba la integración de los sistemas sociales, y las teorías causales basadas en una instancia determinante. Algunos antropólogos siguieron buscando un orden de regulación global y propusieron la noción de ecosistema. Concepto tomado de la biología, el *ecosistema* está formado por el conjun-

to de relaciones de intercambios materiales en un entorno dado. Este modelo tiene el mérito de reconocer que, si bien el entorno actúa sobre la vida colectiva de los hombres, éstos también actúan sobre su entorno. Investigaciones recientes demuestran que la «selva virgen» amazónica, por ejemplo, no es tan virgen como parece. Se han encontrado en ella, en efecto, rastros de ganadería, de hogares, de campos cultivados, que se remontan a épocas muy antiguas. Con respecto a los principios comúnmente admitidos de la disciplina antropológica, este procedimiento se caracteriza por dejar en un segundo plano la noción de cultura, que ya no se estudia *por sí misma,* puesto que la cuestión es saber cómo *se saldan* materialmente los intercambios. Para otros investigadores, partidarios de una *etnoecología,* el acento debía recaer en la necesidad de comprender las motivaciones de los actores sociales en sus tomas de decisiones. En las décadas de 1970 y 1980 se multiplicaron las críticas contra el mito moderno de unas sociedades primitivas ideales, nómadas, aisladas, fuera del tiempo y que vivirían en simbiosis con su entorno. Las obras de divulgación, pero también los antropólogos profesionales, habían contribuido a crear este imaginario pasando por alto la historia de los contactos y los intercambios. La polémica en torno a aquellos que los colonos europeos denominaban con desprecio los *bushmen* (hombres de la maleza) se extendió a más de dos mil artículos en revistas de antropología y es evidente que aún no se ha cerrado. Controversias simétricas han girado en torno a los grupos de cazadores recolectores de Sudamérica

y África. Sin querer negar la persistente influencia de cierto romanticismo en el propio seno de la investigación científica, de todos estos debates se desprende que las configuraciones locales son mucho más complejas de lo que se creía, lo cual dificulta todo juicio concluyente. Más interesante desde un punto de vista intelectual que la noción de adaptación —por fuerza siempre tautológica—, el estudio de la diversidad de los tipos de mediaciones que los grupos humanos establecen con lo no humano permite superar oposiciones demasiado simples como las de simbólico/práctico, sentido/función, idealismo/culturalismo/pragmatismo. Este interés por las concepciones de los otros ha desembocado en lo que se ha dado en llamar antropología cognitiva, basada en las *etnociencias,* es decir, en los dominios científicos tal como son aprehendidos por las diferentes culturas. Es una formulación más neutra y menos anclada en el pasado que viejas expresiones del tipo *folk theories* o *teorías indígenas*. En su versión más puntera, la antropología cognitiva se aproxima a la psicología, a la que proporciona materiales comparativos, sobre todo para el estudio de los aprendizajes. El programa de la antropología cognitiva trata de acercar sus criterios de cientificidad a los de las ciencias experimentales, pero topa con las mismas dificultades que la antropología cultural en conjunto: la recolección de información sobre el terreno nunca es «pura», siempre depende de las hipótesis y centros de interés del investigador. En su estudio de los saberes indígenas relativos a ámbitos concretos, estas investigaciones han ampliado considerablemen-

te el campo de *lo interesante:* clasificaciones, razonamientos, mecanismos de la memoria, representaciones relativas a todos los dominios del conocimiento. La antropología cognitiva, en suma, procede en sentido inverso a la actividad estructuralista. Esta última parte de un corpus muy diversificado de producciones sociales (sistemas de parentesco, mitos, etc.) para irlos reduciendo progresivamente a unas pocas estructuras fundamentales que definen los recintos mentales del pensamiento. La aproximación cognitiva, por el contrario, parte de los mecanismos mentales empleados por el individuo para pensar y actuar de forma adecuada en tanto miembro de una comunidad. De ahí que se interese tanto por las investigaciones de la psicología experimental, la lingüística, la lógica, la neurología (que hoy realiza enormes progresos). La cuestión del aprendizaje (cultural) en sus relaciones con las capacidades cognitivas permite precisar o descartar por demasiado vagos conceptos como la socialización o la enculturación. Está claro que, de realizarse el programa de la antropología cognitiva, si se lograra explicar cómo se fijan las creencias, cómo funciona la inferencia, cómo se construye la memoria a partir de las experiencias personales, asistiríamos a un espectacular acercamiento entre las ciencias naturales y las ciencias sociales. De hecho, la oposición naturaleza/cultura no es más que una construcción, ya que puede considerarse que la cultura forma parte de la naturaleza.

III.3. *La antropología de lo político*

La antropología de lo político aparece a veces como un medio de medir el conjunto del campo de la antropología más que como un objeto específico de estudio. Por este motivo ocupa un lugar aparte, en la medida en que la variabilidad de formas de organización política ha servido de criterio tipológico para identificar a las formaciones sociales. Durante largo tiempo, las reflexiones y los análisis en este ámbito se han centrado obsesivamente en explicar la génesis del Estado, pero las grandes tipologías evolucionistas de Henry Summer Maine (1861), Lewis Henry Morgan (1877), Karl Marx (1859), Friedrich Engels (1884), V. Gordon Childe (1936) y Leslie A. White (1959) que resiguen la evolución de las formas de organización social, de la banda primitiva al Estado, pasando por la tribu y la *jefería*, no han resistido a las críticas. El nacimiento de un poder central autónomo no resulta nunca de una causa única y universal: puede estar asociado a la conquista, a la explotación económica de una clase social por otra y a la existencia de un excedente, al control de los armamentos, a la necesidad de organizar la producción (en especial los grandes trabajos de irrigación), al control del comercio, etc. En muchas sociedades —en concreto pensamos en las realezas sagradas y los cultos a los ancestros— no resulta posible imaginar el nivel político sin pasar por el estudio del hecho religioso. La definición europea de lo político (del griego *polis*: la ciudad, el Estado), limitando su sentido al ejercicio del poder de Esta-

do, dejó a la antropología ante un remanente de fenómenos inexplicados. Algunas sociedades pueden ser gobernadas sin que una clase dirigente ejerza, por intermediación de un gobierno central, una verdadera soberanía en una unidad territorial claramente definida. Debemos evitar reducir lo político a la noción de poder, aunque la antropología de lo político trate, también y sobre todo, de la construcción y las modalidades de la autoridad legítima. Si ciertas sociedades precoloniales conocieron organizaciones fuertemente centralizadas, basadas en una administración y en la coerción, otras preservaban su cohesión sin que el poder fuera ni tan siquiera aparente (es lo que pronto se denominarán sociedades *acéfalas*). Malinowski descubrió que el poder se podía expresar mediante un juego de prestaciones mutuas entre el jefe y los miembros del grupo. Los *big men* melanesios recolectan bienes a través de sus redes de parentesco y de clientela, para luego invertirlos celebrando suntuarias fiestas competitivas que oficializan el apoyo de sus partidarios. En ciertas sociedades estudiadas por los antropólogos, el Estado y el parentesco pueden estar estrechamente imbricados. En la extensión de las redes políticas, los intercambios matrimoniales también podían desempeñar un importante papel. Gracias a sus privilegios económicos, un jefe o un rey pueden extender su red de aliados concertando matrimonios poligámicos numerosos. A las sociedades carentes de instituciones centralizadas y en las que las relaciones entre grupos de linaje no están regladas por una autoridad especializada, como los nuer del Sudán, se las ha denomina-

do sociedades *segmentarias*. En ellas, la importancia de las unidades políticas en juego depende de la fusión o la oposición entre los segmentos de linajes. En otras sociedades, los grupos de parentesco se ven contrapesados por clases de edad, grupos jerarquizados de individuos que pasan juntos los ritos de iniciación sociorreligiosa. En los kikuyu de Kenia, por ejemplo, los jefes de las clases superiores de edad son los depositarios de la autoridad política. En los ochollo de Etiopía, las asambleas plenarias sirven para tratar los problemas del momento. Por otra parte, los dispositivos del poder a menudo pasan por rituales y representaciones cosmológicas, lo cual hace inseparable la antropología de lo político del estudio de las representaciones. En otro lugar, Marc Augé ha propuesto el concepto de ideo-lógico para designar las configuraciones que articulan simultáneamente las relaciones de poder y las relaciones de sentido. La institución de la realeza a menudo presenta una dimensión sagrada. Siendo el rey el pivote entre el mundo divino y el mundo social, su función parece necesaria para la perpetuación de los ritmos cósmicos y la celebración de las grandes ceremonias anuales. En caso de una catástrofe duradera, la naturaleza excepcional del poder real queda en situación de precariedad. La adversidad, atribuida a su excesiva fuerza —o, por el contrario, a su pérdida de fuerza vital en razón de su vejez, enfermedad o esterilidad—, lo designa como víctima expiatoria ideal. Un poder parece tanto más legítimo cuanto más da la impresión de inscribirse en el orden natural. Debe, pues, su eficacia a la ignorancia, cuan-

do menos parcial, de los mecanismos en los que se basa. El orden que de él se deriva puede ser más o menos explícito y sólo desemboca en la promulgación de reglas jurídicas cuando la violación de éstas da lugar a una sanción infligida por una o varias personas socialmente cualificadas. En los andaman de Sumatra no existía más sanción que la presión de la opinión pública, ejercida mediante la reprimenda, la ira, la burla. En la década de 1930, en los nambikwara de Brasil que estudió Claude Lévi-Strauss, el poder del jefe no se basaba en la coacción, sino en el consentimiento de los sujetos.

Para comprender estos mecanismos, es preciso dar una definición más amplia de lo político que la que se desprende de su etimología. El problema de la génesis del Estado ha dejado paso al estudio de la diversidad de modos en el ejercicio del poder, de mecanismos de dominación, de formas de funcionamiento del Estado. Michel Foucault ha hecho un trabajo de antropólogo al llamar la atención sobre las formas de poder difuso gestionadas por las instituciones de biopolítica: la sanidad, la higiene, las políticas de asistencia, el control de los flujos de mano de obra, las instituciones psiquiátricas y psicológicas, la criminología, las prisiones, los asilos. La antropología de lo político se interesa también de forma privilegiada por las diferentes maneras de producir territorialidad, las estratificaciones sociales, los estatutos y sus roles, el ejercicio de la fuerza legítima, el conflicto, y por las relaciones entre la ley, los derechos de apropiación y la política. En estos ámbitos no sólo hay que estudiar las reglas,

sino también las prácticas, que a veces contravienen a aquéllas si se las observa en situación. Las diferenciaciones sociales, basadas en el género, la edad, la clase, la casta, la división del trabajo, el control del lenguaje, crean y perpetúan formas de dominación. Para analizar estos mecanismos de distribución del poder, distinguimos, siguiendo a Max Weber, entre poder y autoridad, donde esta última implica al menos cierta legitimidad. De ahí que toda ideología trate de declararse inocente basándose en la naturaleza de las cosas. Recordemos la tesis de Marx según la cual las ideas que conducen a la sociedad son las de los dirigentes, aun cuando, en un plano simbólico, los sujetos dominados puedan implantar sus propios mecanismos de defensa. El comunitarismo, por ejemplo, tiene como objetivo sustraer a un grupo social o a una «sociedad» de su entorno histórico y preservarlos del conjunto que los contiene, es decir del Estado, acusado de asimilacionismo. En los posicionamientos feministas encontramos dos líneas muy diferenciadas: una afirma la especificidad de un género femenino que tiene derecho a su diferencia y cuestiona los valores masculinos; la otra, ejemplificada por Judith Butler, afirma que no hay identidades de género más allá de las que imponen desde el exterior el Estado y las estructuras de poder difuso.

El caballo de batalla de los filósofos postestructuralistas —el estudio de los discursos como forma de poder— ha sido aprovechado por todas las ciencias sociales, antropología incluida. Desde la década de 1970 la producción de discursos se ha convertido en

un escenario privilegiado para el estudio de las relaciones de poder: ¿quién dice lo verdadero?, ¿quién tiene derecho a hablar?, ¿quién controla el habla? Los etnógrafos se pasaron largo tiempo tratando de explicar los mecanismos de poder, la política y el derecho de las llamadas sociedades «tradicionales», y de paso dejando a un lado las situaciones derivadas de la política colonial o poscolonial. Por causa del parasol colonial, el poder de ciertos jefes locales pudo verse incrementado o disminuido o, en cualquier caso, modificado. Una antropología de la antropología también pone sobre el tapete la dimensión política de la relación entre observadores y observados. Desde la década de 1960 se han sucedido las protestas en contra de los etnógrafos, en especial entre los movimientos indigenistas de América del Sur.

La violencia es un tema fundamental en la antropología de lo político, pero no admite una teoría general al respecto. El abanico de investigaciones sobre el tema es sumamente variado. Los antropólogos pueden estudiar cómo el cuerpo humano se convierte, para los militantes terroristas de Irlanda del Norte, de Palestina o de Sri Lanka, en instrumento al servicio de una causa. La huelga de higiene, de hambre, el atentado suicida, son formas diversas de esta instrumentalización. La radicalización de posturas en campos contrarios determina la implicación física, el paso al acto y la explosión de violencia. En la mayoría de los casos la propaganda política se enraíza en la historia, hace suyos unos motivos del pasado para elaborar con ellos un montaje, una moderna mitología que pue-

de desembocar en un programa de exterminación del otro, como en Ruanda. En un plano antropológico, la guerra aparece como un término demasiado amplio, que no permite dar cuenta de la diversidad de situaciones. Sin salir del «mundo» melanesio, cabe distinguir media docena de tipos de conflictos. La guerra puede ser institucionalizada, convencional, iniciática, económica, puede ser civil o militar, puede ser habitual o erigirse en modo de producción. En cualquier caso, toda guerra se opone necesariamente a unas unidades políticas localizadas. La expresión «guerra contra el terrorismo» puede revelarse eficaz como eslógan político, pero en el plano antropológico carece de sentido. Si en un principio las teorías del sistema social privilegiaron una visión relativamente estática, basada en unas rígidas tipologías étnicas, han acabado dejando paso a unos análisis que ponen de manifiesto el carácter históricamente construido, en especial por el derecho colonial, de los grupos étnicos y, a la vez, el carácter eminentemente dinámico de lo político. No es posible afirmar que el objeto de la antropología desaparece con el fin de las etnias y, al mismo tiempo, constatar la proliferación de las reivindicaciones *étnicas*. La etnia no puede compararse en ningún caso con una especie natural, que sobrevive o desaparece. La producción de la etnicidad debe analizarse como un fenómeno histórico que merece, caso a caso, una investigación particular. Contra una representación fija de la identidad cultural, es preciso recordar que ésta es una construcción, un proceso. Ni la sociología ni la antropología se dan hoy por satisfechas con

una concepción funcionalista según la cual toda parte constitutiva de una sociedad global contribuye a su equilibrio general. En efecto, si en toda sociedad existen mecanismos cuya función y efecto es asegurar la cohesión, también el conflicto y las contradicciones son elementos constitutivos de la misma. Desde la década de 1960, el hundimiento de los imperios coloniales y las recombinaciones de lo político en un marco poscolonial o neocolonial han fijado los términos de los nuevos desafíos para la antropología de lo político.

Los especialistas de Europa, tras un período dedicado a las supervivencias de los folclores antiguos, se han dedicado a cuestiones candentes pero poco conocidas en el seno de los regímenes democráticos, como el clientelismo, las herencias de funciones, las relaciones entre los poderes locales y el Estado. Las actuales mutaciones —caída del bloque soviético, globalización, multiculturalismo, cuestionamiento del Estado-nación, pero al mismo tiempo el resurgir de los microEstados— han ampliado el orden de las preocupaciones de los antropólogos. El multiculturalismo, por ejemplo, es un fenómeno complejo en el que es preciso distinguir entre la afirmación de unas diferencias irreductibles o, por el contrario, el principio de una sociedad más abierta. Si la inmigración en Europa, por ejemplo, desemboca en una especie de *etnicización* de los diferentes grupos de emigrantes, el fenómeno no se explica tanto por una tendencia «natural» de los propios grupos como por el debilitamiento del poder atrayente de la asimilación y la integración. La política

es el arte de administrar y también el de producir sujetos, ciudadanos. Por tanto, puede leerse, a través de las diferentes medidas tomadas en los planos social, sanitario, médico, pediátrico, geriátrico, bioético, de seguridad, educativo, etc., una antropología implícita (las políticas de la vida) que el investigador puede sacar a la luz y discutir en el espacio público.

Terminaremos con una observación relativa a la ética de la investigación: la antropología de lo político a veces se encuentra con dificultades a la hora de mantener una actitud descriptiva o explicativa libre de cualquier dimensión normativa: crítica social, compromiso político, expresión de utopías, defensa de ideales, predicción del fin de la historia, etc. Otra tentación se manifiesta: la invitación a entrar en el dictamen pericial al servicio de instituciones en perpetua recomposición.

III.4. *La antropología de la religión*

La antropología de la religión generalmente se inscribe en una tradición materialista, exenta de interpretaciones teológicas, pero a pesar de todo ha estado marcada durante mucho tiempo por las religiones ligadas a un libro. A los occidentales, ateos o agnósticos incluidos, les cuesta desprenderse de la idea de una religión monoteísta, ligada a un texto, exclusiva y que implica una conversión. Frente a la complejidad del mundo, no resulta demasiado sorprendente que, en todas las latitudes, los hombres hayan querido alcanzar las verdades ocultas más allá de la percepción

ordinaria. Han formulado hipótesis sobre las energías que rigen el mundo y a menudo han tratado de hacer visible lo invisible. Los pensadores occidentales (teólogos y artistas incluidos) no ostentan, evidentemente, el monopolio de nociones como la energía, la fuerza, la voluntad, el alma, el impulso vital, el soplo de vida, etc. No tienen el monopolio de la metafísica, no sólo en el sentido de búsqueda de las causas ocultas más allá de las percepciones inmediatas, sino en el sentido, más disciplinar, de especulación sistemática. La mejor etnografía no pasa por el recurso a unos informadores privilegiados sobre temas tales como los dioses, los ancestros o la fe, sino por la observación de las prácticas individuales y colectivas y la recolección de testimonios acerca de una vida singular que está siendo vivida por el sujeto. La teoría «indígena» siempre se capta en acto. La extrapolación a partir de casos singulares es siempre delicada. De modo que, si nos aventuramos a realizarla, debemos mostrar cómo se logra reconstruir el conjunto de creencias relativas a diferentes temas como la persona, la herencia, el linaje, la brujería, etc. Existe un gran riesgo de cerrar, con el proceso de escritura, un sistema abierto al cual recurren los actores sociales en función de los problemas con los que se van encontrando. Las nociones de fe y creencia son difíciles de manejar porque, en gran número de contextos, la religión parece coextensiva a la cultura en su conjunto. Gracias a Michel Foucault y Paul Veyne sabemos que existen varios regímenes de verdad en una misma cultura e incluso en un plano individual. Buena parte de la «religión» consiste en

unas prácticas maquinales, e incluso, en ciertos contextos, en unas técnicas, esto es, en protocolos para las ceremonias, los sacrificios y las plegarias. Hasta la década de 1960, la descripción pormenorizada de las costumbres, las creencias, los mitos y los ritos se ponía en la mayoría de los casos al servicio de una explicación funcionalista. Las representaciones y prácticas religiosas o bien servían a la cohesión social o la estructura del poder, o bien reflejaban una visión del mundo natural y social. La influencia de las *Formas elementales de la vida religiosa,* de Émile Durkheim (1915), influyó mucho en este tipo de explicación. Desde esta óptica, una creencia religiosa, en efecto, es siempre verdadera en la medida en que satisface una función social. Durante varias décadas, la idea de que los ritos expresan y refuerzan la solidaridad del grupo hasta el punto de que en realidad el culto va dedicado al propio grupo ha sido ampliamente aceptada. Pero ya nadie piensa hoy que sea posible abordar una sociedad como un conjunto homogéneo. La división sagrado/profano, crucial en la argumentación de las *Formas elementales,* sigue suscitando debates, ya que no ha sido posible establecer consenso alguno en cuanto a la definición de lo sagrado. El análisis marxista también se inscribe en un marco funcionalista, pero con una dimensión suplementaria ignorada por Durkheim: en él la religión se percibe como el «opio del pueblo», como un arma ideológica en manos de las clases dominantes. Actualmente, un neofuncionalismo entiende la religión de forma más dinámica, en relación con los procesos de legitimación de la autoridad, la expresión de la queja

por parte de los dominados, los intereses de clase y las estrategias individuales. En ciertos contextos, el ritual se presenta como una prolongación de la lucha política. Poco a poco, las explicaciones funcionalistas han dado paso a teorías que dirigen la atención a la construcción del sentido: los ritos son abordados como vectores de información o como expresión de una visión del mundo. Claude Lévi-Strauss reconoce explícitamente el fecundo papel desempeñado por un artículo de Durkheim y Mauss, «Les classifications primitives» (1903), que llamó la atención sobre las ordenaciones intelectuales del mundo. Bajo la influencia de la lingüística, pronto se habló de codificaciones simbólicas. Todos los pueblos, en efecto, clasifican las especies (vegetales y animales), los elementos y las sustancias de la naturaleza, los fenómenos climáticos, etc., en distintas categorías. Una de las hipótesis más discutidas desde la década de 1950 ha pasado a la posteridad con el nombre de hipótesis Sapir y Whorf (dos lingüistas y antropólogos). Según ellos, existe una relación necesaria entre las categorías y la estructura del lenguaje y el modo en que los humanos aprehenden el mundo. Así, la lengua de los indios hopi se interesaría por el movimiento más que por las cosas, como sucede en las lenguas europeas. Para otros autores, gran parte de los procesos cognitivos tiene lugar fuera del lenguaje. El estructuralismo, pero también las teorías de Gregory Bateson (*Steps into an Ecology of Mind,* 1973) en Estados Unidos, dejaron huella al afirmar que, en las ordenaciones del mundo, las relaciones importaban más que los propios objetos.

Si el rito no se limita a la esfera religiosa, tampoco puede decirse, por otra parte, que exista religión sin ritual.

La noción de *ritos de paso,* propuesta por Arnold van Gennep en 1909, tuvo un considerable impacto no sólo en los estudios de antropología religiosa, sino también en las investigaciones centradas en la organización social. Estos ritos, que pasan por unas fases precisas, ritman el ciclo de vida de los individuos y estructuran la sociedad. La noción, retomada por numerosos autores, ha sido reelaborada en multitud de ocasiones, en especial por Victor W. Turner (*El proceso ritual*). Implica diferentes estadios de iniciación, que se acompañan de inscripciones irreversibles sobre el cuerpo, tales como escarificaciones, mutilaciones sexuales u otras alteraciones físicas. A menudo los funerales, que a veces fundan un estatuto de ancestro, pueden ser considerados como el rito de paso último. En todos los casos, la finitud del cuerpo individual frente a la supervivencia de la colectividad, del cuerpo social, requiere que le sea otorgado un sentido. Basándose en Sigmund Freud, algunos autores han visto las prácticas rituales como la expresión de conflictos internos en los adeptos. El propio Freud había recurrido a la mitología y a los datos etnográficos de su tiempo para apuntalar su teoría del inconsciente. La universalidad del complejo de Edipo y el mito de la horda primitiva, que él retomó, fueron recibidos con cierta hostilidad por los antropólogos, pero sus principios ejercieron una fuerte influencia, primero de forma sesgada, en la escuela norteamericana denomi-

nada «cultura y personalidad», y luego, de modo más explícito, en autores como Géza Roheim, Georges Devereux, Edmond y Marie-Cécile Ortigues, Roger Bastide y muchos otros. El interés de estas investigaciones reside en su tentativa de articular los niveles individual y colectivo. En efecto, sobrepasan la idea de una causalidad en el plano individual: aunque la religión a menudo responda a las necesidades del individuo, si los miembros de una sociedad determinada son religiosos no es para responder a sus necesidades. Por otra parte, el descubrimiento de que en muchas culturas el individuo es considerado como la reunión efímera (el tiempo de una vida) de elementos diversos, de los cuales algunos son preexistentes y sobrevivirán a la muerte del individuo, ha enriquecido y a la vez ha desafiado la estructuración de las instancias de la personalidad tal como Freud la propuso. Un modo útil de abordar los fenómenos rituales será en el marco de una sociología de las mediaciones: los dispositivos rituales funcionan como mediaciones necesarias para la acción de los hombres sobre otros hombres. Detrás de las relaciones del hombre con la naturaleza o con los dioses, se están expresando y están actuando las relaciones entre los hombres. Los supuestos destinatarios de los ritos pueden ser dioses, genios o ancestros, pero en el fondo no son sino mediadores de una relación entre humanos. En última instancia, la relación simbólica sólo une a humanos. Los ritos no se dejan clasificar totalmente ni del lado de lo religioso, ni de lo social, ni de lo psicológico, ni de lo estético; toman prestado algo de todos esos dominios, lo cual

explica sin duda su extraordinario poder de seducción.

A menudo la antropología se encuentra con dificultades de vocabulario, ya que, en un esfuerzo de rigor, debe resistirse al deseo de canonizar sus definiciones conceptuales. Los términos del léxico antropológico se muestran demasiado rígidos cuando contribuyen a fijar los objetos de los que quieren dar cuenta. Otros, demasiado polisémicos, exigen un continuo reajuste: es el caso de «ritos» y «rituales». Para algunos autores, toda acción repetitiva y estereotipada (la apertura del Parlamento en Londres, los saludos dogón, la pelea balinesa de gallos) puede ser calificada de ritual. Los etólogos que estudian el mundo animal en el medio natural también hablan de ritos a propósito de los alardes nupciales o de las actitudes codificadas de sumisión. Para otros autores, la referencia a un mundo invisible (a una instancia trascendente), la intervención de sacerdotes cualificados y una voluntad de eficacia son esenciales para definir un rito.

La etnografía positivista hablaba, por comodidad, de la religión de este o aquel pueblo como si se tratara de una doctrina muy precisa que podía consignarse fácilmente por escrito. Separaba arbitrariamente ámbitos como la magia, la brujería, la religión, cuando en realidad éstos se inscriben en un conjunto de codificaciones que dan sentido al mundo natural y social. Esta ingenua catalogación no resistió la embestida del estructuralismo y la hermenéutica. El primero llamó la atención sobre el trabajo de construcción simbólica y las categorías del entendimiento; la segunda, en forma de una

antropología interpretativa, trata de expresar la realidad social desde dentro, cuestionando el trabajo de campo y el proceso de escritura. La antropología cognitiva, por su parte, asume la tarea de arrancar el estudio de la religión de manos de las especulaciones y los *a priori* conceptuales, estudiando los principios que explican la génesis de las creencias. Una de las dificultades con las que se encuentra esta disciplina es que difícilmente puede utilizar informaciones que hayan sido elaboradas por otros métodos, menos controlados. Todas las informaciones expuestas sin que se sepa a ciencia cierta cómo llegó el autor a dicho resultado vuelven extremadamente delicado el análisis de los procesos cognitivos presentes en ellas. En la actualidad, la antropología religiosa enmascara bajo una sola rúbrica una profusión de actividades ligadas por un lado a la diversidad de las culturas y por otro a la diversidad de investigaciones llevadas a cabo en otras disciplinas. La propia autonomización del «campo religioso» sigue suscitando debate, ya que resulta evidente que se inscribe en el conjunto, más amplio, de los modos de pensamiento. La noción de lo sobrenatural no es universal: se impuso en la civilización occidental al mismo tiempo que el concepto de ciencias naturales. Al dominio de la naturaleza, observable por los métodos científicos, se opondría el del imaginario, de los mitos y las supersticiones. Desde entonces, Occidente tiene ciertas dificultades para afrontar la parte irracional del hombre. Lo consigue gracias a los artistas, a algunos filósofos, al psicoanálisis y a otras formas de racionalidad propuestas por la antropología.

III.5. *Antropología de la representación* (performance)

La antropología dio un giro a finales de la década de 1970: se pasó de una ciencia de los hechos, de las normas, de las estructuras, a una ciencia de los procesos. Las etnias, las culturas y sus grandes manifestaciones públicas aparecen desde entonces menos como entidades cerradas, finitas, que como producciones históricas en devenir. Mauss enseñó que en todas las maneras en que el arte utiliza el cuerpo humano dominan los hechos de educación. La noción de *habitus* (retomada por Mauss de Aristóteles y remodelada por Pierre Bourdieu) pretende dar cuenta de la experiencia, que se encarna en los cuerpos y los espíritus en forma de disposiciones duraderas. Estas disposiciones se hacen visibles en las posturas, los gestos, las mímicas, la expresión de los sentimientos, la habilidad manual del artesano, las técnicas del cuerpo, las puestas en escena de la vida cotidiana, en una bella expresión de Erving Goffman. Gran parte de la vida social y de los procesos cognitivos no pasa, pues, por el lenguaje e incluso difícilmente puede expresarse verbalmente. Este simple hecho aboga en favor del recurso, paralelamente a los métodos de la etnografía clásica, a la fotografía y los registros audiovisuales. A propósito de manifestaciones públicas espectaculares, algunas películas han revelado aspectos importantes que no están constituidos lingüísticamente. Que unos actores estén en «representación» no significa necesariamente que controlen todas las implicaciones de su interpretación. El criquet británico reinterpretado por los

trobriandeses o el culto a los genios hawka nigerianos filmados por Jean Rouch (*Les Maîtres-fous,* 1954) son una burla del colonialismo sin que los «actores» se entreguen deliberadamente a una sátira. Actúan sinceramente con eso que los trabaja, sin tomar la distancia profesional que, según Diderot, constituye la paradoja del comediante. Numerosas publicaciones han llamado la atención sobre la dimensión «espectacular» de la vida social. Todo un vocabulario ha penetrado en profundidad las ciencias humanas: teatralidad, puesta en escena, interpretación, acto, gesto, drama, *performance*, rol, secuencias, etc. En los trabajos de Michel Leiris, Erving Goffman, Victor W. Turner, estas nociones se han articulado en una verdadera teoría que mejora nuestra comprensión de la vida social. Sin embargo, hay que desconfiar de la sobreinterpretación a la que incita el recurso —prematuro en el plano de la descripción, o excesivo en el de la interpretación— a las metáforas teatrales. Los países anglófonos han creado un campo interdisciplinar bautizado como *performance studies,* en ocasiones imperfectamente traducido al francés como «antropología de las artes del espectáculo». De hecho, se trata de un territorio mucho más vasto, que comprende el teatro, la música, la danza, pero también los rituales, las plegarias, los sacrificios, las tradiciones orales, los carnavales, etc. Este tipo de análisis fue inaugurado por la crítica literaria y, en concreto, por la crítica teatral, pero muy pronto la antropología entró en juego en la medida en que se propusieron paralelismos entre teatralidad y rituales. En los dos casos, el acontecimiento está desti-

nado a producir efectos en la audiencia, la cual, por otra parte, a menudo es participante. La comunicación con otro mundo —el mundo invisible de los ancestros o de los dioses— pasa menos por los discursos que por unas sugestivas escenificaciones que aproximan el ritual al arte. Con frecuencia los antropólogos han abordado los rituales exclusivamente desde el punto de vista de sus efectos sociales, ignorando su dimensión estética, a la que sin embargo deben su eficacia. El arte aparece como una fuente de información sobre los valores, la visión del mundo, la ideología de una sociedad, más que sobre el plano estético. El análisis de las categorías indígenas ligadas a los rituales hace que surjan, en cambio, unas inquietudes de orden estético. Toda religión, todo ritual, requiere belleza, puesta en escena, espectáculo. Por «estética» no debe entenderse únicamente una puesta en distancia de objetos artísticos con fines contemplativos, sino por el contrario el hecho de que en el ritual se lleva a cabo una exploración de los abismos de la conciencia humana, la relación con el mundo, el ciclo de la vida y la muerte, el misterio del alumbramiento, la sucesión de las generaciones y las pruebas de fuerza entre los vivos. Al mostrar su perfil en la noche, a la débil luz de un fuego de paja, una arcana «máscara» africana alzando sus terroríficos colmillos al cielo ejerce sobre los iniciados un efecto emocional. Su danza se basa en la alternancia entre aparición y desaparición, entre lo próximo y lo lejano, entre la partida y el regreso. La coreografía ritual juega con la inestabilidad de las formas: la aparición apenas se entrevé, un poco

como una alucinación, un fantasma incluso. La experiencia del adepto nunca es únicamente visual; es de naturaleza entusiasta: danza, canta, grita, interpela al dios o le responde. Esta puesta en escena de lo apenas visible —cuando los espíritus de la selva descienden al pueblo y las fronteras entre vivos y muertos se difuminan— rompe con la estética inocua de los espectáculos de entretenimiento. La traducción de la palabra inglesa *performance* por «espectáculo» hace que se pierda la dimensión «performativa» (observada en primer lugar por los lingüistas), según la cual el objeto (el enunciado, el espectáculo) y su creación se confunden, se producen simultáneamente. Los espectáculos rituales también son *performances* en el sentido en que se sobrepasan a sí mismos, se ponen a sí mismos en juego, por más precisos que sean los protocolos y las prescripciones que previamente hubieran fijado su desarrollo. Los acontecimientos espectaculares que sirven como medios de comunicación social, como los grandes rituales colectivos, los carnavales, las mascaradas, no son, pues, ni un reflejo ni una ilustración de una cultura; forman parte, por el contrario, de las prácticas a través de las cuales una cultura se crea y se transforma.

La división en capítulos como el parentesco, la economía, el poder o la religión puede tener cierta eficacia analítica, pero no por ello deja de fragmentar la experiencia del *hecho social total* (Mauss) en el que todos estos capítulos se hallan confundidos. Sólo a través del estudio de las puestas en escena propuestas por las propias personas un investigador podrá com-

prender la relación que dichas personas mantienen con el mundo.

III.6. *Filme etnográfico y antropología visual*

Cuando se inventó el cine, algunos científicos quisieron inmediatamente poner la nueva herramienta al servicio del estudio del hombre y de la observación de sus comportamientos. La antropología y el cine, por otra parte, vieron la luz de forma prácticamente simultánea, lo que los convierte en viejos camaradas de infancia. Los éxitos públicos del cine de ficción hicieron olvidar rápidamente que, durante un período bastante largo, la producción documental dominó sobre las obras de la imaginación. Hoy el documental vive a la sombra del «gran cine», pero de vez en cuando realiza algunas incursiones notables en un mundo pese a todo saturado de imágenes comerciales. Las cámaras Lumière, el formato 16 mm, el sonido sincrónico, el vídeo, las cámaras digitales, han sido descubrimientos tecnológicos verdaderamente revolucionarios, que no han dejado de favorecer un aligeramiento de los equipos. Es éste un parámetro esencial para los etnógrafos, siempre preocupados por no invadir el medio que los acoge y por no destruir las escenas que se disponen a filmar. Hoy, con una cámara digital del tamaño de una pitillera, un etnógrafo puede filmar las situaciones sociales que observa y regresar con imágenes de calidad profesional. La categoría «filme etnográfico», que se usa a menudo, es un tanto engañosa

ya que en ella se encuentran confundidos filmes de exploradores, de viajeros, de cineastas independientes y de reporteros de televisión. Las imágenes de los operadores que compañías comerciales como Lumière, Pathé o Edison enviaban a todas partes del mundo para que les trajeran imágenes exóticas a menudo se citan como primeras películas etnográficas. En el uso habitual, pese a las repetidas rectificaciones, es siempre el paradigma exótico el que sirve de marcador y denominador común. También hay que reconocer que las películas realizadas por los etnógrafos profesionales con frecuencia son decepcionantes. Puede entenderse que, como científicos, estos «cineastas por deber» se muestren desconfiados frente a los artificios del cine profesional, pero, hasta una época reciente, lo cierto es que profesaban un positivismo bastante ingenuo. Iban en busca de una neutralidad ilusoria, sin tener en cuenta los determinismos históricos y culturales que condicionaban su mirada. Los filmes se proponían como si reflejaran fielmente una realidad unívoca; como si lo «real» pudiera ser restituido de modo perfectamente mimético, con independencia de la mirada proyectada sobre él. La lección la dieron cineastas como Vertov, Flaherty, Grierson, Vigo, Epstein, Ivens, etc. Sus miras eran más artísticas y sociales que científicas, pero tenían el arte de proponer un punto de vista. Algunos de ellos se entregaron a manipulaciones inaceptables para los investigadores, pero tuvieron el mérito de saber que lo real no habla por sí mismo, que el observador fragmenta la realidad y construye un discurso. Sabían que unos acontecimientos de

naturaleza histórica, es decir, no inventados por un director y unos actores, deben, pese a todo, ser narrados y que ineludiblemente el narrador formará parte de la narración. Así lo entendió Jean Rouch, quien realizó numerosas películas etnográficas desde una óptica muy descriptiva, pero que en otras películas rompió el molde del documental, estimulando la nueva ola de la década de 1960 y anticipando los grandes debates de la de 1980 sobre la reflexividad en antropología. Rouch contribuyó a desmentir la aburrida imagen de las películas etnográficas, planas en su realización y adornadas con doctos comentarios. Con todo, es preciso defender la expresión «filme etnográfico» o «práctica fílmica etnográfica», ya que ahí tenemos un método. Hablar de «película antropológica», en cambio, roza el absurdo, ya que si entendemos por ello las películas que tratan del hombre, todas las películas son antropológicas y todas las películas son sociológicas.

La antropología visual, por su parte, congrega tres tipos de actividad: la investigación etnográfica basada en el uso de técnicas de registro audiovisuales, el uso de estas técnicas como modo de escritura y publicación y, por último, el estudio de la imagen en sentido amplio (artes gráficas, fotografías, películas, vídeo), en tanto que objeto de investigación. Por consiguiente, no todos los especialistas en antropología se convierten en cineastas, del mismo modo que los especialistas en iconología no tienen por qué convertirse en pintores o grabadores. Por lo que respecta a la producción de imágenes en tanto que objeto de estudio, los

antropólogos ya no pueden partir del principio que los miembros de una sociedad piensan y actúan exclusivamente en función de referencias culturales étnicas simples y homogéneas. No olvidemos que el cine existe en Brasil o la India casi desde la fecha de su invención. Para bien o para mal, todos los pueblos de la Tierra están expuestos no sólo a los proselitismos misioneros, sino también, de forma más masiva, a los mensajes que los separan del nivel estrictamente local: la radio, el cine, la televisión, los clips musicales, la publicidad, Internet. El individuo convoca, en el transcurso de su vida, unos modelos y referencias complejos, procedentes de horizontes diversos, desde los más locales y más arraigados en el tiempo hasta los más volátiles. Sólo una investigación que haga un seguimiento de cerca de los etnométodos utilizados por los individuos en el curso de su vida cotidiana, por decirlo en términos de Harold Garfinkel, permite comprender las referencias, las disposiciones adquiridas y las estrategias de las personas en un medio dado. En este sentido, el oficio de antropólogo es siempre el mismo, trabaje con los peul bororo del Níger o con los nuevos ricos de Silicon Valley. Si se decide a realizar películas, el antropólogo debe dar con los medios para hacerlo. No es una actividad que pueda llevarse a cabo como aficionado, «por debajo del mercado», como una especie de accesorio destinado a ilustrar una investigación cuyos elementos principales se encuentran en otro lugar. Para un antropólogo cineasta, el fondo no puede separarse arbitrariamente de la forma y el oficio admite necesariamente una dimensión artística.

En este sentido, hay que saber emanciparse de los modelos exclusivos de lo escrito. Los efectos de conocimiento no sólo son vehiculados por los contenidos sino también por los sonidos, las imágenes, las técnicas y el estilo. Como el escritor, el documentalista cuida su sintaxis, busca la expresión adecuada, trabaja el ritmo, el relato, la emoción: el estilo, en suma. Realizar un filme documental es un arte discursivo que implica centenares de opciones: elegir en la realidad los detalles significativos, dejar otros en la sombra, encuadrar, cortar, pegar, reestructurar, graduar los colores, mezclar los sonidos, etc. El realizador pone en acción una retórica propia, detecta los personajes y las situaciones interesantes, respeta la unidad de tiempo y de lugar o se desplaza, se adapta al realismo de una crónica o propone, en palabras de Eisenstein, un «montaje intelectual». El cine y el vídeo son medios extraordinarios a la hora de mostrar los escenarios, los espacios, los testimonios, las tomas de posición, las actitudes, las posturas, las interacciones sociales, los fragmentos de vida. Aunque la frontera entre ficción y documental sea difusa, ya que toda la película está construida, el pacto narrativo propuesto por el realizador a los espectadores no es el mismo cuando se trata de una obra inventada que cuando se sitúa ante una realidad tratada desde una perspectiva particular. En el primer caso, la creación concierne a la totalidad del objeto fílmico; en el segundo, se aplica al tratamiento de un objeto que puede aprehenderse de mil maneras. Hoy, sin duda gracias a los progresos técnicos, casi todos los estudiantes de antropología

que se preparan para efectuar su primer trabajo de campo quieren «filmar», aunque no siempre formulan un proyecto demasiado preciso. Por desgracia, en la mayoría de los casos, la formación y el marco de trabajo brillan por su ausencia. La enseñanza de una cultura de la imagen sigue siendo subdesarrollada, incompleta y marginal; a diferencia de los libros, al menos en Europa, las películas no circulan o circulan muy poco e incluso los grandes clásicos documentales son muy difíciles de encontrar. En cuanto a la práctica, a los estudiantes les resulta difícil llevar a cabo simultáneamente una investigación de etnografía clásica, ya de por sí muy exigente en tiempos y recursos, y un proyecto audiovisual. Otros, muy dotados para la imagen, abandonan la carrera universitaria y la investigación para dedicarse a la realización documental. Tendríamos que conseguir que la mayoría de los antropólogos debutantes poseyeran una cultura audiovisual suficiente para poder elaborar sus propios documentos o colaborar, con conocimiento de causa, con especialistas. En cuanto a las salidas, hay que deplorar también que la televisión haya adoptado casi por completo una lógica de mercado, lo cual deja en condiciones de inferioridad a la creación documental. Pese a estos obstáculos, la producción de películas en las que intervienen las ciencias humanas crece de modo espectacular y, en estos últimos años, la calidad de los filmes de estudiantes de antropología y sociología ha mejorado notablemente. También es preciso señalar una inversión interesante: cada vez más, las personas que eran los «temas» de las películas etno-

gráficas se están dedicando a producir sus propias imágenes y a documentar su vida social. El uso estratégico de los medios de comunicación por los «pueblos indígenas» les permite controlar, por primera vez en la historia, su propia imagen y lanzar a la comunidad internacional los mensajes que quieren.

III.7. *La antropología aplicada*

Hoy los antropólogos intervienen cada vez más como asesores en «problemas de sociedad», como la bioética, las implicaciones de las nuevas técnicas de procreación médicamente asistida, las biotecnologías, la educación, la cultura de empresa, la delincuencia, las sectas religiosas, etc. La antropología aplicada choca con varias limitaciones. El análisis de la lógica de las situaciones sociales sólo interesa a los gestores cuando pueden ayudar a tomar posición, enunciar una doctrina y proponer medidas. En general, quienes toman decisiones necesitan una «ciencia corta» a fin de poder ajustar sus elecciones a un muy corto plazo. *A priori,* esta limitación temporal entra en contradicción con los métodos de impregnación practicados por los antropólogos. Numerosas investigaciones, sin embargo, demuestran que el desafío merece la pena. El gran territorio del desarrollo económico permanece, sin embargo, en una situación estacionaria. Los espectaculares ejemplos de despegue económico en Asia deben poco a las «estrategias» del desarrollo y mucho más a los movimientos del capitalismo

mundial y a la geopolítica. Muy esquemáticamente, puede decirse que la teorización del desarrollo ha pasado por fases en las que dominaban las preocupaciones económicas (W. W. Rostow), luego políticas, con las teorías del centro y de la periferia (Immanuel Wallerstein, Gunnar Myrdal, Samir Amin, Charles Bettelheim, Andre Gunder Frank) y posteriormente económicas, con las recientes reestructuraciones del capitalismo «global». En la fase «antropológica» de las teorías del desarrollo, un gran número de publicaciones, basadas en investigaciones a escala «micro», se dedica a las explicaciones sociales y culturales, el rol de las mujeres, el estudio de las tomas de decisiones a nivel local, los gastos de prestigio, el aumento de las desigualdades. Nos situemos en el nivel que nos situemos, pese al fracaso de numerosos programas y proyectos, la ideología tecnocrática continúa siendo muy poderosa. La racionalidad es uno de los grandes mitos (en el sentido de discurso de autoridad) de Occidente, pero, en materia de desarrollo económico, son numerosos los expertos que reivindican para sí la razón, el saber, la ciencia, sin preocuparse demasiado de demostrarlo. La resistencia de la realidad parece demostrar la existencia de un número excesivamente grande de parámetros en equilibrio inestable para poder proponer una prospectiva creíble. Además, muchos de los «progresos» basados en la eficacia a corto plazo han provocado una aceleración de los desequilibrios a gran escala: recalentamiento del planeta, desertización, polución, etc.

III.8. *Etnografías y antropología de las ciencias*

La historia y la filosofía de las ciencias existen desde hace tiempo, pero hace sólo dos décadas que se presta una atención etnográfica y antropológica (a menudo combinada con investigaciones históricas) a la producción científica y sus aplicaciones tecnológicas. Se trata de un campo de investigación diversificado, capital para la comprensión de nuestro mundo, que no ha dejado de desarrollarse: estudio de la construcción de la autoridad científica y de los criterios de cientificidad, crítica de los modos de exposición retóricos de la ciencia, análisis comparativo de las formas de organización de la investigación científica, de las relaciones entre el Estado, los institutos de investigación, el mercado, los mecenas, la sociedad civil, de las implicaciones (filosóficas, éticas, jurídicas, políticas) de las transformaciones inducidas por los descubrimientos científicos.

IV. Campo y fuera de campo de la antropología

Decíamos en la introducción que la antropología era una disciplina-encrucijada, pero debemos añadir que a menudo los intercambios son mutuos. Sin duda, la vinculación de numerosos sociólogos a la antropología y la etnografía se remonta a finales de la década de 1950, cuando los sociólogos de Chicago, bajo el impulso de Robert Park, empezaron a privilegiar la observación y el trabajo de campo. Les siguieron los

sociólogos de la Universidad de San Diego y luego muchos otros en el resto del mundo, en particular todos aquellos que denominamos «interaccionistas» y los «etnometodólogos». Debemos dejar claro que no se trata de oponer microsociología (que estaría próxima a la antropología) y macrosociología. Los planteamientos de la sociología y los de la antropología son de distinta escala: el estudio pormenorizado de las configuraciones locales no se opone a las lógicas estructurales a mayor escala. De todas las ciencias humanas, la historia es la que más se ha inspirado en la actividad antropológica o la que más se ha acercado a ella. Lectores asiduos de los clásicos de la antropología, numerosos historiadores la han aplicado con grandes resultados; otros han llegado a ella «naturalmente», por así decir, sin que necesariamente debamos hablar de préstamos o interdisciplinariedad. En Francia, por ejemplo, el deseo de resituar en su contexto las investigaciones cuantitativas de la Escuela de los Anales llevó a los historiadores a tener en cuenta los factores culturales. El interés antropológico manifestado por los historiadores —independientemente de que sea espontáneo o prestado— se tradujo en la aparición de nuevos objetos de estudio: la teoría de la persona, las construcciones identitarias, las estructuras de parentesco, la historia del cuerpo y de las prácticas corporales, de la sexualidad y de la familia, de la construcción social de los sexos, del gusto, de las prácticas de consumo, del hábitat, de la influencia del arte en los «movimientos del alma», etc. El estudio de los sistemas de pensamiento exóticos ha arrojado nueva luz

sobre la influencia ejercida por la teología cristiana y el arte derivado de ella, sobre los ideales, la gestualidad, las actitudes, etc. La periodización (¿qué es una época, un momento, un punto de inflexión, una coyuntura, un ciclo, un calendario?) se nutre, no cabe duda, de una cultura antropológica. Desde los trabajos pioneros de Morgan, el estudio de los sistemas de parentesco hace dialogar a antropólogos y a especialistas en la Antigüedad. El modo en que son tratadas ritualmente unas esculturas africanas o unas efigies ancestrales de Oceanía nos ayuda a entender la función de los maniquíes en las ceremonias funerarias de los reyes europeos. En los estudios griegos, se ha desarrollado de modo más concreto un enfoque antropológico, que aborda las nociones de dioses, de ídolos, de mitos, de creencias, pero también de espacio, de cultura y de política. En materia de construcción de un territorio, un caso griego arroja luz sobre un modelo del oeste africano y viceversa. Asimismo, es posible comparar el estatuto del extranjero en el mundo mandinga y en la antigua Grecia. Sean africanistas, americanistas u oceanistas, los antropólogos se sienten implicados por los hechos griegos tal como los analizan los más antropólogos de entre los helenistas. Se encuentran en terreno familiar, sin duda debido a las semejanzas estructurales manifestadas por los sistemas de representaciones politeístas, pero también en razón de una convergencia de actividades y de la construcción de los objetos de investigación. Una «nueva nueva historia» (nunca una nueva ola es la última) ha visto la luz, una historia que adopta una perspectiva

cualitativa muy próxima a la antropología. Esta historia se basa en el análisis de las experiencias individuales, indaga en la construcción social de los roles sexuales, estudia los problemas metodológicos planteados por la biografía, los relatos de vida y los testimonios, se preocupa por la «puesta en relato» y por el montaje operado por la descripción. De este modo, los historiadores se han lanzado a auténticas investigaciones etnográficas, abordando la historia a partir del presente; en sentido inverso, numerosos etnólogos han sentido la necesidad de concebir su objeto de estudio desde una perspectiva histórica. Un gran interrogante antropológico, ya que concierne a la transformación de la diferencia sexual en jerarquía, conduce por fuerza a interesarse en las fuentes antiguas, a escala de toda la humanidad. Ni siquiera desde una perspectiva muy empírica puede «campo» alguno concebirse exclusivamente como un objeto sincrónico, porque también es necesariamente histórico. Como reacción en contra de las especulaciones evolucionistas de finales del siglo XIX, los autores funcionalistas emprendieron el estudio de cada sociedad como una configuración concreta, pero pronto se hizo patente que no era imposible hacer abstracción de la historia. El principio de integración de una unidad social cualquiera siempre viene acompañado de una contradicción, y todas las prácticas sociales, todos los modelos de comportamiento, se dan dentro de un perpetuo movimiento de transformación. Siempre ha sido así, pero es indudable que los movimientos históricos se aceleran. Si menos del 5% de la población africana vivía en ciudades

en 1900, hoy es más del 50%. Los nuevos objetos de la antropología, como las migraciones, los refugiados, el cosmopolitismo, las nuevas religiones, la sociología de las redes, son, con toda certeza, de carácter histórico, y su estudio afecta igualmente a las ciencias políticas. En contrapartida, parece ser que esta dimensión diacrónica ha sido subestimada por generaciones de autores preocupados por inventariar tradiciones. Las reflexiones sobre las fronteras, la etnicidad, la nación, el Estado, la noción de extranjero, el conflicto, la guerra, también congregan disciplinas diversas, como la historia, la demografía, la lingüística, la geografía, la ciencia política, la antropología. Fueron, por otra parte, los historiadores quienes primero se interesaron en Francia por los innovadores trabajos de un antropólogo como Frederick Barth, quien insistió en que la identidad cultural no era tanto un contenido, una sustancia, como una relación entre grupos. Otras convergencias se ponen de manifiesto entre la antropología y una geografía histórica y cultural atenta al hábitat, al lugar, al paisaje, al espacio. Se observa, asimismo, tanto en historia como en antropología, un mayor interés de los autores por la imagen, en sus relaciones con el lenguaje. La historia del arte, que a menudo apela a un enfoque antropológico, es hoy una fuente de reflexión para los antropólogos, ya que las dos disciplinas se enfrentan a la cuestión del sentido y al manejo de los indicios.

Si bien la división entre sociedades de tradiciones orales y sociedades de escritura no ha de ser exagerada, ni tampoco concebida como un principio absolu-

tamente diáfano, la escritura ha facilitado ciertamente el ejercicio del pensamiento analítico y el control de vastas poblaciones por parte de una administración. Por lo demás, la aparición de sistemas educativos basados en la escritura, en lugar del uso de imágenes y sonido, transformó las leyes de transmisión cultural, hasta el punto de que nos costaría imaginar las modalidades de una transmisión desprovista de técnicas de escritura. En cualquier caso, la oralidad y el ritual también se toman su revancha incluso en la sociedad moderna. En los estudios consagrados a los medios de comunicación, se ha hablado de «televisión ceremonial», de «rodeo por la etnografía» o de «puesta en escena del habla en la televisión». Podemos también imaginar una renovación de la museografía, con temas como el imaginario de los coleccionistas de arte «primitivo», o interrogantes del tipo «¿Qué es un cuerpo, un objeto?», «¿Qué significa exponer?», «¿Cuáles son las propiedades discursivas de un recorrido?».

Capítulo 3

EL TRABAJO DE CAMPO

La metodología en la que se basa la antropología es la etnografía. Se trata del célebre trabajo de campo durante cuyo transcurso el investigador participa en la vida cotidiana de una cultura distinta (lejana o próxima), observa, registra, trata de acceder al «punto de vista indígena» y escribe. A Boas y a Malinowski se les reconoce como fundadores de este método, el uno con los indios de la costa Oeste de Estados Unidos y el otro con los habitantes de las islas Trobriand, a lo ancho de Nueva Guinea. Boas a partir de 1886 y Malinowski en 1914, partiendo ambos en solitario a investigar sobre el terreno en lugar de especular a partir de relatos de exploradores, viajeros, militares y misioneros, inauguraron una nueva fase de la disciplina, basada en monografías, descripciones minuciosas y tan completas como fuera posible de las realidades locales. También contribuyeron a crear la imagen romántica del etnógrafo entregado a la descripción de costumbres extrañas en rincones apartados. La palabra «campo», que a la vez designa un lugar y un objeto de

investigación, se ha convertido en un término clave del medio antropológico: uno «establece su campo», «regresa del campo», «establece un primer campo», mantiene una «relación con el campo», etc.

Sin duda, la eficacia del trabajo de campo no reside tanto en la investigación consciente y activa como en un aprendizaje espontáneo. Por eso, aunque sea importante preocuparse de la metodología, el arte del campo, como a veces se lo ha llamado, no se aprende en los libros. Cuando nos hemos sumergido en una cultura distinta a la nuestra, ésta nos informa y nos forma mucho más de lo que nuestra memoria consciente y organizada nos deja creer. Situados frente a ella, nosotros razonamos; ella, mientras tanto, resuena en nosotros. Es lo que se denomina saber por familiarización o por impregnación, un saber que apenas si aflora a la conciencia, pero que se traduce en la sensación íntima de conocer el guión de los acontecimientos que se desarrollan a nuestro alrededor. La experiencia nos permite decir qué va a pasar e impide que ignoremos las reglas implícitas de una cultura. La lenta y paciente familiarización con el campo permite que el antropólogo deje de estar totalmente a merced de la diversidad de fenómenos: sabe distinguir la información de los ruidos circunstanciales. La prueba del campo —como desde Freud se habla de prueba de realidad— es la que permite al antropólogo no librarse a creaciones arbitrarias, no proyectar sobre una realidad social lo que él desearía ver en ella, no favorecer sus intereses subjetivos o los de sus informadores privilegiados. En su esfuerzo por alcanzar la

objetividad, el antropólogo deberá combatir dos tendencias contrarias. La primera es dejar libre curso a la fuerza organizadora de sus costumbres, que trivializa las impresiones procedentes del exterior encajándolas en el molde de las categorías ya constituidas de su propia herencia cultural. La segunda es definir su misión como una recolección de diferencias, que transformaría toda información exterior a su grupo de origen como el signo de una extrañeza intrínseca. Correría entonces el riesgo de una constante sobreinterpretación. En todos los casos, debe ser consciente de que recolectar una información no es sólo sintetizar datos sensibles: también es modificarlos. Incitar a un «informador» a que formule una explicación (una glosa) a partir de indicios diversos como las prácticas rituales, los comportamientos cotidianos, las aproximaciones simbólicas propuestas por proverbios, los aforismos, las plegarias, las etimologías, no es «recolectar», es crear una representación que desde luego no existía previamente como tal. Tenemos que distinguir la regla como hipótesis teórica del investigador de la regla como hipótesis teórica de sus interlocutores, sabiendo que la regla que realmente rige los comportamientos observados puede a su vez ser distinta de una y otra. El etnógrafo también deberá sobreponerse a la tentación de extrapolar a partir del testimonio de un solo individuo que él considera representativo de toda una cultura. Porque, una vez «profesionalizado», un colaborador adoptará encantado este rol de agregado cultural. El investigador preferirá los registros en bruto de las declaraciones

espontáneas de unos personajes en acción a los cuestionarios, que tienen el inconveniente de dar formato a las respuestas. Como las declaraciones del paciente en psicoanálisis, lo que el informador dice completa el cuadro establecido por el antropólogo. Este último no siempre se resiste al deseo de llevar las informaciones que recibe a su propio terreno intelectual, de transformarlas en signos que interpreta en función de lo que ya sabe en lugar de interesarse más a fondo por las verdaderas preocupaciones de su interlocutor. Sabe, desde Durkheim, que el trabajo de recolección de datos debe subordinarse a la construcción teórica de su objeto de investigación. La realidad, de hecho, no viene dada: es construida por el investigador. Nuestra percepción es creadora por exceso y por defecto. Por exceso, porque puede exagerar ciertos rasgos; por defecto, porque selecciona las impresiones que se corresponden con nuestras ideas. «También el testimonio de los sentidos es una operación del espíritu donde la convicción crea la evidencia», escribió Marcel Proust en *La prisionera* (1923). Por esta razón, un investigador bien formado hará un esfuerzo por cuestionar sus propias clasificaciones, sus propias estructuraciones de la realidad, para asegurarse de que no se está fabricando él mismo el objeto que pretende estudiar. Este ejercicio de deconstrucción, del que *El totemismo en la actualidad* (1962) de Claude Lévi-Strauss nos ofrece un ejemplo precursor, lleva veinte años formando parte del *savoir-faire* profesional, pero se impuso lentamente, contra los *a priori* empiristas y positivistas. Sólo combatiendo sus propios automatis-

mos, poniéndolos a prueba, llega el etnógrafo a apuntalar sus descripciones. Procurará, por tanto, multiplicar los puntos de vista, sin por otra parte aspirar nunca a abarcar la totalidad del objeto.

En el trabajo de campo, el antropólogo observa una y otra vez cómo le son impuestos temas, preocupaciones que no se corresponden con las categorías de su cultura de origen, ni con los requisitos escolares de su profesión. Su talento consiste en mostrarse receptivo a ellos. Por su parte, emplazado en la posición de «aquel que sabe», el informador atribuye al «sabio» un saber que él trata de comprender. Las informaciones que proporciona son inscritas por el antropólogo en un conjunto que él ignora. «El que sabe» no dice todo lo que sabe; a su vez, el saber que cede le es en cierto modo ocultado. Por lo tanto, es a partir de una tensión entre lo dicho y lo no dicho y entre los saberes que cada una de las dos partes atribuye a la otra como a menudo se construyen los llamados datos etnográficos. Por eso el antropólogo debe ponerse a la escucha. Debe crear un espacio en el que se expresen no sólo los valores, sino también los interrogantes y las dudas del informador. Durante su fase cientifista, la etnografía no siempre reconoció en el informador a un verdadero interlocutor. El matiz es importante, ya que el término «informador» despersonaliza la experiencia intersubjetiva del trabajo de campo.

Aunque la crítica del cuestionario (de la entrevista) debe condenar su uso exclusivo, sería excesivo afirmar que no se puede aprender nada con él. Los esfuerzos pedagógicos desplegados por un individuo (cualifica-

do o no) para explicar un uso, una práctica o una representación a un extranjero desembocan en una producción mixta, pero no por ello carente de sentido. La capacidad de explicarse constituye una especificidad humana de la que sería un error privarse. Por todas estas razones, al iniciar una investigación, parece deseable una prolongada estancia en el ámbito estudiado. Dicha estancia permite un aprendizaje por ósmosis de los hábitos, la lengua, los usos y costumbres. Mas allá de la encuesta realizada expresamente como tal (preguntas-respuestas, conversaciones, anotaciones, registros, etc.), no debemos pasar por alto los aspectos no verbales de la asimilación de los códigos sociales por parte del etnógrafo: reglas de precedencia, actitudes, gestualidad, mímicas, silencios, risas, interjecciones, etc. La amistad trabada con una o varias familias de acogida crea unos vínculos sólidos, que se refuerzan aún más en posteriores estancias que resultan cada vez más fructíferas. El antropólogo se halla en la situación de un estudiante. Llegado para estudiar, por ejemplo, las concepciones del mal y del infortunio entre los aborígenes de Australia, se verá conducido, mediante largos esfuerzos, a comprender la complejidad de la organización por clanes y el proceso de nominación de los clanes y las generaciones. Llegado para estudiar el maternaje en los insulares bidjago de Guinea Bissau, se verá obligado a interesarse por la posesión de las mujeres por espíritus de hombres difuntos.

En la década de 1970, los esfuerzos para descifrar la realidad social desde dentro llevaron a replantear, en el plano epistemológico, la experiencia «de cam-

po». Esta reflexión del investigador acerca de sí mismo muy pronto pasará a denominarse reflexividad, una dimensión crítica que hoy aparece como un principio fundamental del análisis transcultural. La supresión del rol de investigador durante el trabajo de escritura de los clásicos de la antropología fue criticada por ser una distorsión destinada a enmascarar bajo un elevado nivel de abstracción la naturaleza intersubjetiva del saber antropológico. Una lectura atenta revela que, más que negarla, lo que hizo gran parte de la profesión fue ignorarla. La década de 1960 había presenciado la multiplicación de obras dedicadas al trabajo de campo y varios autores habían subrayado el carácter único de una experiencia en la que el observador es su propio instrumento de investigación. «De todas las ciencias, [la antropología] es la única, sin duda, que hace de la subjetividad más íntima un medio de demostración objetiva. [...] En la experiencia etnográfica, por consiguiente, el observador se capta a sí mismo como su propio instrumento de observación; es evidente que debe aprender a conocerse, a obtener de sí, que se revela como otro para el yo que lo utiliza, una evaluación que se convertirá en parte integrante de la observación de otros yos. Cada carrera etnográfica halla su principio en "confesiones", escritas o encubiertas.»[1]

La antropología pone en crisis el decorado de las verdades establecidas, ya que, durante su estancia so-

1. Claude Lévi-Strauss, 1960, reeditado en *Anthropologie structurale* II, 1973, págs. 25 y 48 (trad. cast.: *Antropología estructural II*, México, Siglo XXI, 1983).

bre el terreno, el investigador está obligado a dejar atrás la protección que supone el conformismo con respecto a un orden concreto del mundo. Asiste, participa y es testimonio de tentativas diversas, realizadas por hombres aquí y allá, para vivir del mundo y darle un sentido. Para quien la practica, la experiencia de campo provoca una doble pero beneficiosa incomodidad. En primer lugar una incomodidad material, que le permite comprender que no hay una única definición previa de lo que sería «una vida normal». Y, en segundo lugar, una incomodidad más arriesgada, la de verse obligado a rasgar el tejido de hábitos e ideas preconcebidas que le protegía hasta entonces. La diferencia entre el pensador de cámara y el investigador de campo es que este último se ha sentido personalmente modificado por la experiencia. Podemos pensar que los antropólogos, como mínimo aquellos que cuentan con una prolongada experiencia de campo, son los beneficiarios de unas interferencias lingüísticas a la vez que culturales. Ellos son, en todo caso, especialistas en esta clase de interferencias, un poco como en la frase de Brecht: «Pensaba en otras cabezas y, en la suya, otras cabezas pensaban. Tal es el verdadero pensamiento». La belleza de la cita reside en su complejidad, ya que, en este contexto, es necesario entender por verdadero pensamiento un pensamiento dialogado, que ha pasado por la prueba del otro. Algunos antropólogos no se interesan prioritariamente por un objeto de investigación externo, sino por la experiencia antropológica en tanto forma de conciencia producida por el encuentro de dos cul-

turas. La finalidad de la investigación aparece entonces como un trabajo sobre uno mismo, un enriquecimiento de la propia conciencia que eventualmente también puede decir algo de los sistemas presentes.

Este extrañamiento puede producirse en campos geográficamente próximos a su lugar de origen si el etnógrafo se instala en ellos durante toda su investigación, pero perderá su capacidad subversiva si se limita a realizar visitas de trabajo, sesiones de investigación. El ámbito urbano presenta unas limitaciones específicas. Paradójicamente, es demasiado accesible, y eso hace que el investigador lo visite a menudo, pero no permanezca en él. Por otra parte, le resulta prácticamente imposible, por ejemplo, seguir a todos los miembros de una familia en razón de la diversidad de sus desplazamientos y actividades. Muchos se han burlado del valor que los antropólogos otorgan a la experiencia de campo en lugares lejanos como rito iniciático; quienes lo han hecho suelen ser críticos que nunca han tenido el menor contacto con ella. La experiencia sigue siendo, a pesar de los pesares, un factor esencial, ya que, en ausencia de esta prueba formativa, la lectura y la evaluación de la etnografía de otros corren el riesgo de quedar sin fundamento. El diario de campo, que no se escribe para ser publicado, es para el historiador una fuente de gran valor, pero ha de ser leído con perspicacia. Casi siempre recoge las meteduras de pata, las dificultades de comunicación, aunque también debiera registrar los éxitos, que son más difíciles de consignar. Incluso en contex-

tos lejanos, una vez franqueado el obstáculo de la lengua, el antropólogo descubre que, muy a menudo, comprende la mayoría de las reacciones de sus anfitriones, cosa que no siempre juzga como un acontecimiento digno de ser consignado.

El estudio del contexto histórico de la práctica antropológica (los *postcolonial studies*) ha puesto de relieve la dimensión política del papel del antropólogo, en tanto que heredero del colonialismo. Incluso en los casos en que el antropólogo es un estudiante sin medios, y cuando más próximo se siente a las gentes cuyo modo de vida estudia, éstos le están atribuyendo un lugar aparte: es un símbolo de modernidad, de la ciudad, de un mundo privilegiado cuyos miembros poseen los recursos necesarios para viajar por extrañas razones. De todos modos, la investigación de campo casi nunca ha sido fácil, y la imagen del etnógrafo como dominador no tiene una validez universal. Uno tiene que haber practicado el trabajo de campo para hablar de él con un poco de humildad. El cliché se debe, en gran parte, a la escasez de textos reflexivos que atestigüen la impotencia del etnógrafo. Conviene, en este sentido, dar pleno crédito de antropólogo a Michel Leiris, quien había presentido que el contexto político y la relación del investigador con su terreno formaban parte de los datos etnográficos. Desde este punto de vista, *L'Afrique fantôme* (1934), el diario de la muy colonial expedición Dakar-Djibouti, es tanto más interesante por cuanto Leiris lo publicó deliberadamente ante la airada reacción del jefe de la expedición, quien temía que el retrato nada compla-

ciente de etnógrafos y administradores coloniales privara a los primeros de apoyos logísticos de gran valor. El día a día de esta investigación, en especial entre los etíopes de Gondar, muestra hasta qué punto el etnógrafo raras veces es el amo del juego. Sí que ejerce, no obstante, un poder simbólico: el de describir al otro, de trasponer su experiencia en texto escrito. Son siempre, en efecto, el colonizador o su descendiente quienes describen al colonizado o a su descendiente.

Enfrentado a la diferencia cultural, el antropólogo ilustra también el fundamento de las concepciones específicas de su propia cultura. Recordemos, a modo de ejemplo, trabajos tan diferentes como el período indio de Louis Dumont (de *Homo hierarchicus* en 1967 a *Homo æqualis* en 1976) y el estudio *La distinción* de Pierre Bourdieu (1979). Es el vaivén entre el otro y uno mismo, entre ellos y nosotros, el que permite identificar lo que de otro modo nos parecería tan «evidente» que ni siquiera nos plantearíamos la cuestión de su relatividad. A menudo se ha señalado la naturaleza de intercambio, el carácter contractual del trabajo de campo. Además de los regalos y retribuciones que siempre intervienen en un nivel u otro, sobre todo cuando la relación de riqueza es muy desigual, el etnógrafo a veces es «recuperado» y utilizado para las estrategias locales. Con frecuencia experimenta dificultades a la hora de mantener su neutralidad. Los tira y afloja del etnógrafo a lo largo de su investigación constituyen la investigación misma, hacen surgir cuestiones inicialmente imprevistas y ponen de manifiesto el funcionamiento de una sociedad o grupo so-

cial. En Francia, mucho antes de la tempestad deconstructivista, Gérard Althabe, tanto en sus trabajos sobre las nuevas ciudades como en sus enseñanzas, eligió —al revés de Claude Lévi-Strauss— abolir la distancia como método: con ello, se propuso utilizar su propia presencia en tanto que investigador como método de investigación. Algunos terrenos más que otros invitan, e incluso obligan, al antropólogo a comprometerse moral, social y políticamente. Pensamos, en concreto, en las investigaciones sobre el sufrimiento físico, moral o social. Pensamos en las investigaciones entre enfermos de sida, alcohólicos, sin techo, presidiarios, etc. Sería un error, insistimos, considerar la antropología aplicada como menos noble que la investigación fundamental. Si la antropología quiere dar cuenta de ciertos aspectos del mundo contemporáneo, es normal que quienes toman las decisiones (los responsables de la salud, de la economía, del desarrollo agrícola, de la asistencia social, etc.) recurran a sus servicios.

La concepción del campo como ámbito de experimentación, como laboratorio o como reserva, se ve hoy cuestionada por los pensadores de la mundialización y de la movilidad de las culturas. Los movimientos de población se aceleran. El trabajo de campo tiende a revestir la forma de red para poder seguir el movimiento de las diásporas contemporáneas. El «campo» está cambiando: se estudian los campos de refugiados, las comunidades virtuales; ahora la investigación se efectúa a la vez en los países de origen y en los países de acogida de una «comunidad» dispersada, como los chinos de París o los haitianos de Brooklyn. Para el an-

tropólogo de un país del sur formado en Occidente, el «campo» no consiste en lanzarse a una *terra incognita*, sino en volver «a casa».

Podemos, con cierta legitimidad, considerar el trabajo de campo como la condición primera de un trabajo antropológico, pero tampoco es la panacea. Todos los investigadores que tratan de responder a la pregunta «¿Qué es el hombre?» hacen, de un modo u otro, antropología. Una larga lista de pensadores, desde Kant a Todorov, pueden tener ideas sobre la cuestión sin haber hecho nunca «trabajo de campo». En razón de su erudición y sus intuiciones fulgurantes, Marcel Mauss, que no era un hombre de trabajo de campo, ha ejercido y sigue ejerciendo una perdurable influencia sobre las ideas de la antropología. Consciente como lo fue del grado de minuciosidad necesario para alcanzar unas observaciones válidas, fue pese a todo un magnífico profesor de métodos de investigación. Por otra parte, el hecho de desplazarse y conocer «personas» cara a cara puede hacer creer en la existencia empírica de un *campo* bien delimitado, pero ningún antropólogo es capaz de fijar los límites de una *cultura* o de un *terreno*. Una investigación no se reduce a la descripción de lo que sucede en el lugar donde se desarrolla; una investigación no puede dejar de abordar las determinaciones exteriores, a menudo estudiadas por otros especialistas, como los geógrafos, los demógrafos, los historiadores, los lingüistas, los psicólogos, etc.

Capítulo 4

LA LECTURA

Aunque estemos de acuerdo en reconocer que las ciencias sociales no pueden evaluarse con los criterios de validación o refutación aplicados a las ciencias experimentales, la cuestión de la verdad se plantea pese a todo, razón por la cual antropología y filosofía no pueden dejar de confrontarse y utilizarse mutuamente. Los miembros de una determinada sociedad se comprenden y comprenden su mundo social. Ponen por lo tanto en acción cierto saber, basado en disposiciones adquiridas, esquemas de pensamiento, experiencias, informaciones que aplican a su situación personal. Los métodos que emplean se sitúan por lo tanto como punto de inflexión entre lo colectivo y lo individual. El programa del antropólogo, en el trabajo de campo, consiste en tratar de comprender esos métodos, observando comportamientos y analizando discursos. Su esfuerzo de comprensión no es exactamente de la misma naturaleza que el de los protagonistas, ya que él confronta sus anotaciones con un saber acumulado en la *literatura*, a propósito de otras formas sociales, en el tiem-

po y en el espacio. El oficio de antropólogo no consiste únicamente en vivir una aventura sobre el terreno tratando de comprender una sociedad desde dentro, ya que cuando viaja el investigador lleva consigo, en la cabeza, una biblioteca viva. Por lo tanto, como hemos visto, debe gestionar una cierta tensión entre el diálogo que mantiene sobre el terreno con sus interlocutores y aquel, más abstracto, que mantiene con «sus» autores. En cada caso, ensayará el difícil ejercicio consistente, por un lado, en no dejar sofocar sus experiencias de campo por lo que ya sabe; y por otro lado, en estimular su curiosidad gracias a su cultura antropológica. Este ejercicio, practicado a lo largo de una duración significativa, es lo que distingue el «trabajo de campo» del reportaje.

Desde hace dos décadas numerosos autores se interrogan sobre ese curioso género literario que es la etnografía. En general, privilegian la explicación por el contexto colonial y posteriormente poscolonial. Se impone realizar esta aclaración, por supuesto; sin embargo, debemos desconfiar de ese neofuncionalismo consistente en interpretarlo todo como un síntoma de la época. La explicación exclusiva de una obra por sus condiciones de producción históricas y culturales corre siempre el riesgo de chocar con el escollo del determinismo integral. Sería «quedarse corto» pensar que los trabajos de Bronislaw Malinowski, Alfred R. Radcliffe-Brown o Margaret Mead se explican enteramente por el contexto y que nos dicen más sobre estos autores que sobre los temas que pretendían tratar. Todo investigador está situado, determinado por su

propia cultura, pero precisamente trata de traspasar sus límites, entabla un diálogo con los autores de otras épocas, otros lugares y otros campos disciplinarios. Lo que uno observa a partir de determinado punto de vista no se explica enteramente por las condiciones históricas que hacen ese punto de vista posible. Si ciertas verdades no resistieran a una contextualización radical, el ejercicio de descripción etnográfica no valdría los esfuerzos que implica. Como en sustancia viene a decir Jürgen Habermas, los grandes pensadores llevan el vestuario de su época, pero su pensamiento es intemporal. Por supuesto, los clásicos de la antropología han envejecido y, en su lectura, nos hacen revivir la época de su escritura, pero al mismo tiempo nos dicen algo de la condición humana, más allá de determinismos locales y de la situación que les permitió existir. Su lectura no es un ejercicio fácil, ya que los progresos científicos no son lineales y hay que tomar precauciones para no generar contrasentidos ligados al paso del tiempo. Este factor obliga a plantear una doble lectura: en primer lugar, la del texto en el contexto cultural de la época y, acto seguido, la que podemos hacer hoy gracias a los conocimientos adquiridos desde entonces. Tomemos dos ejemplos. No se puede comprender un libro de antropología publicado antes de 1920 sin tener en cuenta el hecho de que el debate sobre la evolución causaba furor desde la publicación del libro de Darwin *Sobre el origen de las especies,* en 1859. No se puede comprender el carácter en ocasiones excesivo de la corriente culturalista norteamericana sin tener en cuenta su compromiso con-

tra el racismo dominante de la época. Estos autores pretendían demostrar que la diversidad de comportamientos humanos no se explicaba por la biología, sino por un determinismo cultural. Esta corriente, denominada a veces «cultura y personalidad», encarnada por Ruth Benedict, Margaret Mead, Ralph Linton y Abram Kardiner, marcó el segundo cuarto del siglo XX en virtud de sus prácticas comparativas y de su apertura a las demás disciplinas, aunque se le reprochara cargar demasiado las tintas.

Debemos leer, pero también debemos releer: ¿cuánto hay de Marx, de Nietzsche, de Weber? Tanto como lectores haya, quizá. En una disciplina como la antropología, es importante regresar al texto, no contentarse con resúmenes de resúmenes. Se redescubren entonces riquezas insospechadas en Radin, Devereux, Bateson, Leiris y en muchos otros. Nos damos cuenta de que Boas y Lowie no pensaban en modo alguno que la costumbre dictara un comportamiento estereotipado; que Durkheim, cuyas teorías a menudo son presentadas como anhistóricas, consideraba historia y sociología como dos puntos de vista diferentes sobre una misma realidad. Para un antropólogo, la lectura desempeña un papel fundamental en el aprendizaje de una cultura profesional constituida por un conjunto de conocimientos, de disposiciones con una dimensión ética, de valores, de principios prácticos. Cuando empezamos un libro de antropología, no podemos contentarnos con decir: «¡Está bien escrito! ¡Está mal escrito! ¡Es pura jerga, cuesta leerlo!». Hay que preguntarse cómo se es-

tructura el libro, cómo desarrolla su argumento el autor, cuáles son sus técnicas de persuasión, si las informaciones pueden interpretarse de una manera distinta, etc.

CAPÍTULO 5

LA ESCRITURA

Como todos los especialistas de las ciencias humanas, los antropólogos son autores y por lo tanto deben interrogarse sobre la lengua que emplean y sobre su escritura. Hablamos de ciencia cuando algo se basa en una construcción teórica a partir de unas informaciones, pero esas informaciones están siempre mediatizadas, a su vez, por el lenguaje. Sabemos que la lengua ordinaria acarrea consigo, sin que lo sepan la mayoría de sus usuarios, unas tradiciones de pensamiento que condicionan sus miradas, sus concepciones del mundo, sus ideas de la realidad. Todos los debates acerca de la posibilidad de enunciar la verdad o unas verdades se enfrentan, por consiguiente, a la cuestión del lenguaje y la escritura. Los antropólogos han creado multitud de neologismos para dar a las palabras un sentido más técnico, que les permitía eludir la imprecisión del sentido común. El establecimiento de este vocabulario especializado no ha desembocado en un verdadero consenso, pero al menos los especialistas se entienden sobre las claves del de-

bate respecto a tal o cual concepto. Hasta la década de 1980, la mayoría de los antropólogos no habían puesto realmente en entredicho la idea de una realidad estable, exterior, que podía irse descubriendo progresivamente. La escuela durkheimiana se había opuesto al empirismo de las filosofías positivistas; sabía que el estudioso debía construir su objeto de investigación, pero no había cuestionado un estilo de escritura heredado del realismo literario del siglo XIX. Como la sociología y la antropología se habían construido en una lógica rupturista respecto al subjetivismo, la escritura se esforzaba en ser neutra, imparcial, e incluso hasta cierto punto impersonal. Salvo unos pocos precursores, sólo a partir de 1980 los antropólogos, o sus comentaristas, han afrontado la cuestión crucial del modo de exposición de los resultados de la investigación. La antropología norteamericana y las investigaciones pluridisciplinarias agrupadas bajo la bandera de los *cultural studies* desempeñaron un papel piloto al cuestionar las convenciones narrativas de la etnografía. El hecho de reconocer que la escritura no es algo inmutable —sino que, por definición, es problemática— ha tenido repercusiones en el modo de abordar y definir las ciencias humanas.

Todo estilo postula una teoría (una concepción general de aquello que se está tratando), una herencia intelectual (la «literatura») y un compromiso ético (no juzgar sino comprender). Poco a poco, los estudios dedicados a las condiciones de producción del saber científico, al cuestionamiento de las certidumbres, han ido rehabilitando el relato de la experiencia vivi-

da en detrimento de las teorías a gran escala. Hoy los antropólogos se esfuerzan por exponer los itinerarios que les han llevado a pensar lo que piensan. Tratan de explicar el vaivén entre teoría y «campo». Ya no se trata de sobrevolar desde las alturas la experiencia de los actores, sino de restituir el carácter situado y dialogado de la etnografía. Los textos conceden más espacio a otras voces que a la del propio investigador: las voces que salen de los archivos, las de los interlocutores sobre el terreno, las de los filósofos, los teóricos de la literatura, los escritores. Prestamos una mayor atención a las interacciones sociales, a la antropología de la palabra y de otros hechos de comunicación. Sabemos, en efecto, que todo enunciado es relativo a un contexto, es contingente a la personalidad del investigador y de los informadores, está sujeto a variantes, sometido a múltiples azares. En la actualidad, el autor de los textos de antropología tiene que rendir cuentas más que nunca; se le cuestiona el derecho divino de ejercer un poder absoluto sobre su relato. Ya no creemos que un individuo «representa» íntegramente a su cultura, que es una especie de metonimia de la misma, una muestra representativa en todas sus acciones y opiniones. Aspiramos, por otra parte, a diversificar las fuentes, a evitar los portavoces oficiales, a recoger el punto de vista femenino, a no ignorar a los débiles o a los dominados. La idea de que las sociedades «simples» o «limitadas» son consensuales se ha visto desmentida a medida que los estudios de campo se han vuelto más precisos. La escritura debe, pues, dejar de fundir esta diversidad en una unidad abstracta para,

por el contrario, respetarla y hacerse eco de ella. La forma del texto se presta a adoptar el paso vacilante de la investigación: intentamos alcanzar una verdad humana a través de eso que se intercambia en forma de saberes y esquivando las trampas de las parcialidades etnocéntricas. La reflexividad, es decir, el ejercicio autocrítico del investigador, el esfuerzo de objetivación de su propia subjetividad, se ha convertido en una exigencia de la investigación. La monografía como descripción pretendidamente exhaustiva de una sociedad localizada representa a la antropología de la era clásica, que se extiende, más o menos, de 1920 a 1975. Desde entonces, numerosos escritos han tratado de resituar la observación local en el contexto de una aceleración de la historia y de la globalización. La monografía (descripción con pretensión exhaustiva de una población) no ha desaparecido; por el contrario, se publican más monografías que nunca. Pero el ensayo está más de moda. El ensayo —punto de vista argumentado sobre un tema— trata de confrontar las realidades locales con verdades de mayor amplitud espacial y/o temporal. Sería un error, sin embargo, ver en ello una innovación: el *Ensayo sobre el don* (1925) de Marcel Mauss es un magistral ejemplo de ensayo. No cabe duda de que las interrogaciones sobre las relaciones entre el lenguaje y la realidad seguirán alimentando el debate filosófico. Quizás un día las ciencias cognitivas nos darán una respuesta verdaderamente científica al respecto. Entretanto, la antropología no dejará de confiar en los trabajos de campo y las descripciones. Sin embargo, dada la tendencia

del principio de incertidumbre a incrementarse, sin duda los relatos lineales y continuos irán cediendo paso a los efectos de montaje. Surgirán nuevas escrituras, que concederán un mayor espacio al diálogo entre autor y «sujetos» y entre autor y lectores. Hay demasiados antropólogos que siguen comportándose como si los «sujetos» de sus descripciones estuvieran, por definición, «sin escritura», pero lo cierto es que los trabajos de los investigadores son cada vez más accesibles y los «sujetos» pueden, a su vez, emitir juicios, opiniones, críticas. La antropología también será pluridisciplinaria, sumará a su perspectiva propia las perspectivas de las demás ciencias humanas y de la literatura, con las cuales entra «en conversación». La antropología necesita de la filosofía, de la psicología, del psicoanálisis, de la lingüística, de las ciencias políticas, de la economía, de la geografía, de la historia y participa en los debates públicos, con los periodistas, los escritores, los cineastas y los artistas. Los grandes traumas de la historia contemporánea (Holocausto, crímenes de masas de los «Khmers rojos», genocidio ruandés) han dado pie a obras literarias y películas que interesan a los antropólogos no sólo en tanto fuentes, sino también, con frecuencia, por su perspectiva teórica y su modo de exposición. Técnicas distintas a la escritura, como el cine y el vídeo, ofrecen la posibilidad de «transmitir» los ambientes, de dar la palabra, de interactuar, de seguir el desarrollo de una acción. No debemos pensar, sin embargo, que se trata de un medio «transparente» que restituye los acontecimientos sin mediación. Los «efectos de realidad», por re-

tomar la expresión de Roland Barthes, no son más fáciles de lograr en el cine que en la literatura. Tanto en un caso como en otro nos encontramos frente a un discurso construido.

CAPÍTULO 6

SUPERAR LAS FALSAS ALTERNATIVAS

Las ciencias humanas reexaminan de forma perpetua sus hipótesis, sus conceptos, sus métodos y su escritura. Parece que, en el curso de la historia, oscilan entre dos polos: por un lado un deseo de anclaje, de fundación y de orden; por otro, el escepticismo, la deconstrucción, una forma de romanticismo. Las oposiciones demasiado simples en términos de orden y desorden, colectivo e individual, objetivo y subjetivo, sentido y función, frenan considerablemente la productividad de las hipótesis, encerrando la reflexión teórica en una serie de dilemas. La sociología y la antropología se construyeron en contra de las intuiciones subjetivas, adoptando un itinerario *holista,* buscando las relaciones que se hallan en los fundamentos de un sistema.

Desde hace veinte años este holismo heredado de Henri Maine, Ferdinand Tönnies y Émile Durkheim, que partía de las normas generales de la sociedad para explicar los comportamientos individuales, ha dejado paso a un individualismo metodológico, heredado de

Max Weber, que prefiere partir del actor individual para tratar de comprender por qué actúa como actúa. Desde esta óptica, la sociedad o la institución resultan de las interacciones sociales; las normas son el resultado, no la causa de las interacciones. Una de las dificultades con las que se mide el antropólogo al interpretar unas regularidades cuyo modelo cree poder producir, es la de saber si existe una estructura prescriptiva previa (una institución), que fija las normas de comportamiento, o si la estructura es, por el contrario, producida por acción de las prácticas. En realidad, estamos frente a un ejemplo de implicación recíproca: la sociedad produce al individuo, pero sólo los individuos pueden producir la sociedad. Por consiguiente, es absurdo oponer individuo y sociedad, en la medida en que no es posible pensar al individuo en solitario e inevitablemente lo colectivo se integra en él. Entre los polos de orden y desorden, el período actual tiende a privilegiar el segundo, del mismo modo que valora más la duda que la certidumbre, lo particular que lo general. Los críticos levantan acta del carácter caótico del mundo y de la implosión de los grandes relatos. Publicaciones recientes subrayan hasta la saturación el carácter «ficcional» de las nociones globales de los antropólogos evolucionistas, difusionistas, funcionalistas, estructuralistas, y de quienes les siguieron. Sin meternos en inacabables querellas terminológicas, señalaremos que no es demasiado interesante declarar que todo es ficción y que la ficción está en todo. Decir que todo texto es una construcción es un truismo, proclamar que un texto de cien-

cias humanas es una ficción, en la medida en que no puede aspirar a una verdad definitiva, es un abuso de lenguaje o un efecto retórico. Conviene, en efecto, distinguir cuidadosamente entre ficción, error, mentira, falsedad, argumento ideológico, modelo, hipótesis, etc. En la ficción, el autor manifiesta su intención de inventar de forma consciente y deliberada: lo que da a leer es la ingeniosidad de una historia inventada. Ésta puede inspirarse en la realidad, pero el referente se plantea claramente como imaginario. Los acontecimientos que narra nunca han tenido lugar históricamente. Los grandes evolucionistas del siglo XIX como Tylor, Morgan, Frazer, creían sinceramente ser una especie nueva de historiadores de las civilizaciones. Veían las sociedades humanas como otros tantos estadios en el camino de un progreso unilineal, como si la humanidad entera tuviera como finalidad engendrar la sociedad occidental. Que se equivocaron, que estaban influidos por un chovinismo occidental, es innegable, pero engañarse a uno mismo no es hacer una obra de ficción. Del mismo modo, al constatar la extraordinaria semejanza morfológica de instituciones humanas sitas en lugares del mundo muy alejados en el espacio y el tiempo —de las técnicas artesanales a las formas del hábitat, del parentesco a los ritos funerarios, del canto y la danza a los rituales, de las técnicas agrarias a las convenciones de la guerra—, algunos antropólogos de finales del siglo XIX se esforzaron por estudiar la distribución geográfica de los rasgos culturales y por reconstruir su difusión. El problema es que, al igual que los evolucionistas, estos difusio-

nistas se mostraron poco exigentes con la fiabilidad de las fuentes que utilizaron para corroborar su teoría preconcebida. Hoy parece casi peyorativo hablar de funcionalismo porque sabemos que las partes constitutivas de una sociedad no «funcionan» como las piezas de una máquina o los órganos de un ser vivo, pero la estructura de Radcliffe-Brown era el modelo de las relaciones que mantienen los individuos, un modelo que él creía sinceramente inherente a los datos observados. Más tarde algunos críticos le reprocharían al estructuralismo el postular una relación fija entre significante y significado, pero se trataba de una hipótesis formulada en el marco de una teoría general del signo. Desde este punto de vista, el estructuralismo cambió en profundidad la manera de hacer de la antropología, aunque sus formas extremas, que reducían todo lo social a una semiología, se hayan puesto en entredicho.

El análisis antropológico es por fuerza estructural, comparativo y de alcance más general que la simple enumeración de casos particulares. Asimismo, unos *a priori* ontológicos oponen representaciones y prácticas, sentido y función. Los sistemas simbólicos sólo son eficaces en tanto significan y funcionan a la vez. Para actuar sobre el mundo, es preciso otorgarle un sentido; se requiere, pues, analizar a un tiempo la aplicación de las lógicas sociales y su estructura. Desde la década de 1970, la antropología feminista ha demostrado que las concepciones del mundo expuestas en los clásicos de la antropología se abordaron casi siempre desde un punto de vista masculino. Cier-

tamente cabe hablar, a este respecto, de sesgo y de prejuicios que la antropología contemporánea tiene la tarea de corregir. Del mismo modo, no es posible oponer razonablemente la realidad de las particularidades locales a la ficción de unos universales que serían irremediablemente postulados por el estudioso. El fin último de la antropología es explicar la variabilidad de los hechos humanos, y el estudio de esa variabilidad también deberá por fuerza incluir la de las semejanzas y los universales. Si la diversidad de las descripciones particulares, sacadas de una historia en movimiento que redistribuye perpetuamente los roles, impidiera toda generalización y comparación, la antropología no tendría mucho interés. Por supuesto, puede darse que la afirmación de regularidades y de invariantes se base en la capacidad de un autor en articular de manera ingeniosa un gran número de informaciones factuales en apoyo de una idea general, pero no siempre éste es el caso. Toda argumentación está sujeta al debate entre los profesionales, en el marco de lo que Habermas denomina una situación de habla ideal, es decir, una práctica que sólo admite como horizonte la búsqueda de la verdad. Este debate, basado en una lectura muy atenta y en una comparación de los textos, es el que permite evaluar la obra de un etnógrafo o un antropólogo. Podemos muy bien considerar los materiales de una investigación como artefactos producidos por el investigador y no como datos, sin por ello dejar de admitir que algo de la realidad exterior se resiste a las especificidades de la investigación. Sin duda, todas las teorías científicas son historias, re-

latos, pero no son historias como las demás. Sería dañino poner en un mismo plano los relatos de entretenimiento, publicitarios, de propaganda, prosélitos, y los que aspiran a un conocimiento objetivo. El hecho de que no podamos acceder a la realidad más que a través del prisma de una cultura particular ni hace desaparecer la realidad como objeto ni tampoco invalida el alcance universal de los descubrimientos. El desmontaje de las invenciones, de las construcciones, desmitifica la creencia en una cierta definición de la realidad, pero no dice que la realidad no exista. Los teóricos de la deconstrucción se complacen en tratar como ficciones las entidades complejas: sociedad, sistema social, organización social, estructura social, cultura, los franceses, etc. Pero los autores que intentan eliminar de su vocabulario estas palabras y todas las metáforas biológicas o mecánicas que les acompañan se ven pese a todo obligados, cuando sienten la necesidad de superar el nivel individual, de reintroducir términos no menos globales como «el mundo de», «el universo de los», «la esfera de», etc. Por supuesto hay que someterlas a un atento examen, pero nociones holistas como el espíritu de las instituciones (Montesquieu), el espíritu objetivo (Hegel), la totalidad significante (Dilthey), la conciencia colectiva (Durkheim), el ideal tipo (Weber), los sistemas simbólicos (Lévi-Strauss), la institución imaginaria (Castoriadis), lo ideo-lógico (Augé), lo ideal (Godelier), son conceptos útiles, que nos son necesarios para entender el vínculo social. En realidad, holismo e individualismo no se oponen en la modalidad de un veredicto (verdadero/falso); son opciones me-

todológicas que presentan, en cada caso, unas ventajas y unos inconvenientes. La misma sociedad puede estudiarse desde dos ópticas distintas, por ejemplo los pathanes del Pakistán: Frederik Barth lo hizo a partir del individuo y de la teoría de los juegos; A. Assad, según una teoría sistémica de inspiración marxista. Son dos luces diferentes proyectadas sobre un mismo objeto, dos modelos cuya pertinencia se puede discutir.

Oponer los procedimientos inductivo y deductivo es errar el tiro, ya que un buen antropólogo, evidentemente, emplea tanto el uno como el otro. El antropólogo se zambulle en una realidad local, observa, participa, describe, registra, filma, etc., hasta que de ahí surge un modelo (aproximación inductiva); pero también pone constantemente a prueba hipótesis teóricas (las suyas y las de sus interlocutores), corroborándolas o invalidándolas a través de la observación de los hechos. Lo que complica la construcción de la imagen que damos de los otros, en nuestros libros y películas, es que nunca estamos del todo seguros de cuándo los respetamos más en tanto grupo y en tanto individuos: si cuando los mostramos muy diferentes de nosotros o cuando los mostramos exactamente como nosotros; si cuando subrayamos particularidades o cuando descubrimos lo universal. Una y otra vez el antropólogo genera experiencias contradictorias: las diferencias atraen su atención, pero todos los días comprueba que todos los hombres se asemejan entre sí mucho más de lo que difieren entre sí. Esta delicada cuestión ejerce evidentemente un gran peso en los planos científico, moral y político, pero la prisa

por formular juicios normativos es la que dramatiza inútilmente la crítica intelectual. En este sentido, el esencialismo clásico —el hecho de creer en una definición estable (con propiedades fijas) de una sociedad o cultura— continúa siendo un lastre mucho mayor que el deseo de los relativistas (a los que a menudo se les llama posmodernos) de explicarlo todo por el contexto histórico. La voluntad de clasificar a los hombres en distintas etnias propia de la etnología colonial anunciaba en cierto modo el comunitarismo de hoy. En ambos casos se trata de sustraer una «sociedad» a su entorno histórico, de preservarla del conjunto que la contiene, es decir del Estado. Es indudable que en Estados Unidos el modelo de la parroquia y de las Iglesias ha desempeñado un papel en el desarrollo del comunitarismo y, por consiguiente, del multiculturalismo. Tocqueville muestra que las Iglesias norteamericanas no podían entrar en competencia con el Estado, ya que la separación se había logrado desde el principio. Contrariamente a lo sucedido en la mayoría de los países europeos, las instituciones que estaban en manos de las Iglesias no pasaron al Estado. Si hoy en Europa se desarrolla un espíritu comunitarista es a partir de un debilitamiento del poder integrador del Estado y de una divulgación mal entendida de una antropología *amateur* cruzada de moralismo. En esta ideología, la celebración de las diferencias culturales es la que hace las veces de *a priori,* en lugar de la comprensión de los mecanismos que subyacen a la construcción de las identidades y, con ella, de las alteridades. Los movimientos identitarios no reclaman, por parte del

antropólogo, juicio moral alguno. Existen y hay que tratar de explicarlos y, por tanto, de comprenderlos. Las poblaciones del mundo entero están regidas por mecanismos globales (movimientos de capitales, de bienes, de población, de mensajes, de imágenes) que les escapan y cuya instancia estructurante es pese a todo el capitalismo mundial. Hoy todo el mundo está «atrapado» en redes, intercambios, mercados, y la mayoría de nosotros se siente como alguien sin un asidero en un sistema-mundo en veloz transformación. No debe sorprendernos demasiado, por lo tanto, que aquí y allá la gente se agrupe, adaptando su cultura a los desafíos del momento, usando de forma creativa su pasado para tratar de encontrar su lugar y obtener algunas ventajas del mismo. El antropólogo puede deconstruir estas ideologías, mostrando que todas las formas del exclusivismo —raciales, étnicas, de clase, religiosas, sexuales— son falsamente presentadas como cualidades esenciales, pero también debe ejercer de historiador para estudiar sus condiciones de nacimiento. Al mensaje del historiador Eric Hobsbawn, que hace dos décadas observaba que las tradiciones se inventan y reinventan sin cesar, el antropólogo puede agregar que no existe cultura sin política y sin puesta en escena. Hoy la identidad le debe tanto a lo global como a lo local, a la supervivencia como al pasado, al Estado como a las raíces: ella es, precisamente, para bien o para mal, la articulación de todo eso.

CONCLUSIÓN

La oposición entre nosotros y ellos (modernos/primitivos; Norte/Sur; Oeste/Este) es uno de los *a priori* antropológicos más cuestionados en los últimos años. Edward W. Said (*Orientalismo,* 1979) y quienes le sucedieron han criticado, sobre todo, la instrumentalización de la noción de *cultura* por parte de Occidente con el fin de instaurar una división entre el Oeste y el resto del mundo. Hasta entonces, la crítica de los intelectuales del «Sur» se había centrado más en el «etnocidio» (Robert Jaulin), esto es, en la violencia premeditada ejercida por Occidente para reducir todas las diferencias culturales y reconfigurar el mundo a su propia imagen y semejanza. La antropología se ve así atrapada entre dos fuegos: la acusación de asimilacionismo y la de primitivismo. En el plano de los valores, la génesis de una división entre Occidente y el resto del mundo carece de fundamento y la construcción de una sola categoría para toda la humanidad «no industrial» es absurda. Pero, en el plano científico, la separación entre los modernos y

los *otros* no se puede esquivar tan fácilmente. La antropología es el resultado de un complejo desarrollo científico acaecido en Occidente según tres grandes etapas. La primera emana del extraordinario desarrollo de la filosofía griega y romana, que sentó las bases no sólo de la antropología y de la historia sino también de la metafísica, la estética, la ética, la retórica, las matemáticas, etc. La segunda corresponde al desarrollo científico y filosófico del siglo de las «Luces» y, la tercera, al que acompañó la Revolución industrial. Hay que tener muy en cuenta dos acontecimientos, que sin lugar a dudas modificaron radicalmente nuestra relación con el mundo: en primer lugar la escritura y la imprenta, que no son, ni una ni otra, descubrimientos occidentales, sino que fueron adoptados y desarrollados en Europa; en segundo, la Revolución industrial. Los trabajos de Walter J. Ong, Jack Goody y otros muestran que la escritura como técnica introduce una transformación fundamental, que modifica por completo los actos de comunicación. Todavía no nos hemos hecho una idea exacta de todas las implicaciones de esta revolución, tanto en lo relativo a los procesos cognitivos, la educación, el control social, como a los progresos tecnológicos, la conservación de archivos, la acumulación cultural. La Revolución industrial, basada en el liberalismo y la economía de mercado, constituye asimismo una transformación decisiva. El evolucionismo, según el cual todas las formas sociales tenderían hacia ese modelo, ha sido refutado con toda la razón, pero estamos obligados a reconocer que, nos guste o no, el planeta entero —lo tomamos

como medida en función de la última fase, calificada de *mundialización*— se ha visto reestructurado o desestructurado por él. Según Karl Polanyi, esta *gran transformación* instaura una división entre los *modernos,* quienes han operado esta revolución liberal, y el resto de formas sociales (véase, a este respecto, Louis Dumont, *Ensayos sobre el individualismo,* 1983). Sin duda esta transformación es menos racional de lo que se nos cuenta, sin duda la economía de la sociedad postindustrial más «desarrollada» no puede explicarse del todo sin abordar lo simbólico, la ideología, las creencias, pero también es cierto que esta transformación ha generado una profesionalización de la investigación científica y tecnológica. Lo cual no significa en modo alguno que las sociedades occidentales detenten el monopolio de la reflexión crítica: en todas las sociedades humanas, el individuo, que vive experiencias diversificadas, toma distancia de vez en cuando a fin de analizar el sentido de sus acciones. En ningún lugar el ser humano es un autómata cultural, nunca se reduce a un papel exclusivo definido de una vez para siempre. En contrapartida, no todas las culturas se hallan ligadas a un modelo científico basado en la confrontación de argumentos racionales con el objetivo exclusivo de deducir leyes, regularidades, estructuras. Lo que se discute en la actualidad es si la autonomización de la ciencia y de la investigación introduce, en relación con todas las demás formas de saber, un corte epistemológico, o si la categoría aislada bajo el nombre de «ciencia» no es más que una forma relativa de saber entre todas las demás. El punto de vista histori-

cista según el cual no existe ninguna verdad universal, sino tan sólo enunciados parciales enteramente explicables por el contexto histórico y cultural del momento, no es el nuestro. Si un descubrimiento se produce en un punto concreto del globo, puede adoptar con notable rapidez una dimensión universal: la ciencia, hoy y ya desde hace tiempo, pertenece a todo el mundo.

No resulta fácil deducir las líneas de fuerza de la profesión, ya que el período actual se caracteriza por la coexistencia de múltiples procedimientos y por la proliferación de los objetos de investigación. En su gran mayoría, la producción continúa siendo «clásica» en el sentido de «empírica», pero algunas corrientes críticas dominan los debates y pasan a un primer plano. Esbozando un somero retrato, podemos decir que los empiristas siguen creyendo en el valor de las observaciones, rechazan que se cuestione «el patrimonio de experiencias de la disciplina» y, en la mayoría de los casos, se mantienen al margen de las discusiones epistemológicas. Leyendo los debates en las revistas más avanzadas, uno podría creer que la monografía etnográfica —descripción lo más exhaustiva posible de una unidad social— está de capa caída, un poco como la novela realista del siglo XIX en literatura, tan a menudo declarada moribunda. Nada más lejos de la realidad: del mismo modo que hoy se publican más novelas realistas que en el siglo XIX, actualmente se editan más monografías que en la edad de oro de la monografía. Por otra parte, los empiristas no se limitan únicamente a la descripción; hacien-

do uso de sus materiales de campo y de las fuentes de la literatura, formulan teorías y se distribuyen entre dos polos: los que tratan de corroborar una hipótesis general —funcionalista, por ejemplo— y los que proceden por inducción, tratando de comprender fenómenos de gran alcance sociológico a partir de unos casos particulares bien documentados. En los distintos subcampos disciplinarios y a propósito de objetos tan diferentes como la antropología económica o las relaciones cultura/personalidad, se sigue publicando un número muy elevado de trabajos cada año. El estructuralismo semiológico no se practica tanto en su forma canónica, desde luego, pero no ha dejado de ejercer influencia. Si tantos trabajos hoy son calificados de postestructuralistas, no es porque rechacen las nociones de código, de codificación, de simbólico, sino porque rechazan una visión anhistórica, las lagunas de la crítica de las fuentes y/o una filosofía mentalista (la búsqueda de los célebres «recintos mentales» de Claude Lévi-Strauss). La antropología interpretativa (en ocasiones también llamada hermenéutica) sigue, por su parte, ejerciendo una gran influencia, pero también ella se ha disuelto en una postura antipositivista, que cuestiona enérgicamente la idea de que puedan existir unos datos en bruto (*naked data*). Un gran número de antropólogos está de acuerdo en que la significación es social, histórica y retóricamente construida. En contrapartida, eso que se ha dado en llamar el *textualismo* —el hecho de asimilar el sentido de lo que la gente hace en un discurso, en un texto, que bastaría con leer— ha sido fuertemente criti-

cado. Una epistemología relativista muy de moda, que ya no hace de la verdad científica un horizonte regulador de las prácticas científicas —incluida su propia actividad investigadora—, sin duda conduciría, en caso de generalizarse, a la disolución de la disciplina. Esta corriente, en cambio, se traduce en la conversión de investigadores a la filosofía o a actividades artísticas. En las antípodas del escepticismo extremo frente a la teoría, otro conjunto de investigaciones apuesta por un esfuerzo de rigor partiendo de un minucioso estudio basado en la etnolingüística, la sociolingüística, la antropología de la naturaleza, un interés sostenido por las ordenaciones del mundo, las taxonomías, las interacciones sociales, los procesos cognitivos. El hecho de estudiar producciones culturales o representaciones como sistemas de conocimiento o sistemas de disposiciones mentales ha relanzado el debate entre particularismo y universalismo. Lo que en inglés se denominan *postcolonial studies* y la crítica masiva del esencialismo cultural (el hecho de atribuir propiedades fijas a una cultura) han estimulado una nueva forma de funcionalismo, que interpreta los comportamientos sociales en función de los contextos, en términos de elección, de estrategia, de negociación. Otra corriente pujante, estimulante, pero que sin duda debe ponerse en relación con la dificultad del «campo» y su problematización, enfrenta a la antropología con su propia imagen en el espejo. El esquema teórico toma en préstamo elementos del estructuralismo causal, del funcionalismo y el marxismo, demostrando cómo la mirada del investigador viene

determinada por las condiciones de producción de la disciplina. Las categorías de pensamiento del antropólogo, sus valores, las reglas a las que se adapta, su relación con los otros sobre el terreno, sus técnicas de archivo y su escritura, se explicarían por el contexto histórico y por el modo en que la investigación se define en tanto que institución. En este sentido, resulta interesante fijarse en las tradiciones nacionales no sólo en los países que vieron nacer la antropología universitaria sino también en los que adoptaron su modelo. En Latinoamérica, los antropólogos reciben más o menos la misma formación que en el resto de los países «occidentales». Sin duda, estos antropólogos manifiestan un mayor compromiso en la defensa de los derechos de las personas observadas. La problemática del exotismo (la controvertida oposición «ellos/nosotros») se expresa en ellos más vivamente que en Europa o en Estados Unidos, ya que el cuestionamiento de la diferencia supone para ellos implicaciones políticas más evidentes. El exotismo se encuentra, en efecto, dentro de los límites nacionales y, por tanto, más allá de las dificultades implícitas, es constitutivo de la identidad nacional. Una literatura latinoamericana y extranjera de gran riqueza documenta la vida de las tribus indias en diversos aspectos: parentesco, cosmología, migraciones, ecología, economía, política.

A mayor escala, toda una serie de investigaciones tratan los prejuicios raciales, la jerarquía, el individualismo, la antropología de la ciudad, las formas de la familia, la educación, la droga, la violencia, los vínculos

entre ciencia y sociedad, las relaciones entre psicoanálisis y antropología, las renovaciones religiosas, los cultos afroamericanos. Pero la especificidad de estas antropologías apunta sobre todo a una teorización del conflicto, de la «frontera», del contacto, de las «fricciones étnicas», de la integración nacional, del indigenismo. Hoy ya no podemos pensar la antropología como la importación del patrimonio de las sociedades de transmisión oral al ámbito de lo escrito. En muchos contextos, la escritura ya ha sido adoptada, al menos parcialmente, desde hace varias generaciones. Ya Malinowski, que la consideraba la forma más valiosa pero también la más difícil de etnografía, había animado a un tal Hsiao-Tung Fei a publicar su monografía sobre los campesinos chinos. Más tarde, Mysore N. Srinivas publicó su trabajo sobre los coorgs del sur de la India, seguido por otros investigadores indios de renombre internacional. Numerosos investigadores trabajan hoy en su comunidad de origen, unas veces implicándose en movimientos de modernización y en otras manteniéndose prudentemente al margen de los conflictos. En la década de 1980 apareció en la literatura antropológica la expresión «antropología indígena» para designar los estudios llevados a cabo por investigadores surgidos de grupos minoritarios. A veces la cuestión es objeto de un vivo debate: ¿los antropólogos indios o africanos son antes que nada antropólogos que reflexionan según los protocolos y las categorías académicas de la profesión, o bien pueden desarrollar sus perspectivas de investigación propias, sin copiar esos centros de interés preestablecidos? Es muy probable que un antropólogo

procedente de Asia, África u Oceanía, aun estando formado «al estilo occidental», se muestre más atento a los rastros de etnocentrismo ocultos en conceptualizaciones supuestamente objetivas. Por otra parte, el hecho de pertenecer a dos culturas puede considerarse como un enriquecimiento. Sabemos que un escritor que no escribe en su lengua materna, o que posee varias lenguas, a menudo debe las particularidades de su estilo al fenómeno de *interferencia,* una palabra que designa, en lingüística, las reestructuraciones que resultan de la introducción de elementos extranjeros. Otros textos que no pertenecen a la literatura etnográfica pueden acabar revelándose como de gran valor. Es el caso, por ejemplo, de las reflexiones metafísicas de los pandits indios y, en general, de todas las obras literarias, siendo como son los escritores los primeros observadores de lo social. Las personas que hasta ahora eran el «tema» de las obras escritas por investigadores occidentales leen esas obras y en ocasiones escriben otras a su vez, lo cual es una evolución positiva. En contrapartida, una tendencia un tanto oscurantista se manifiesta a veces y preconiza limitar el derecho de descripción analítica a los miembros de la «comunidad» en cuestión. Se trata, por supuesto, de un axioma de cierre, antinómico con los objetivos a la vez comparatistas y universalistas de la antropología. Algunos autores «del Sur» proponen asimismo su visión de los países del Norte, pero una fuerte disimetría entre los países ricos, donde la investigación es una rama de actividad consolidada y financiada, y los países llamados «emergentes», en los que pasa por ser un

lujo, frena este cruce de miradas. Los medios destinados a la investigación se reparten de modo tan desigual que muchos investigadores africanos, asiáticos, oceánicos y sudamericanos buscan refugio en las universidades e institutos occidentales. Norte o Sur, Este u Oeste, una vigorosa corriente de antropología contemporánea ha pasado definitivamente la página de la nostalgia y de la búsqueda de paraísos perdidos para tratar de comprender el mundo tal como es. La visión conservadora del legado cultural, cosificada en la palabra «tradición», ha favorecido una concepción en exceso simplista del cambio social, en términos de antinomias (tradición/modernidad). Actualmente sabemos que hay muy pocos lugares del mundo de los que se pueda afirmar la existencia de una verdadera autoctonía, que la etnicidad es más una relación que la propiedad de un grupo, que la economía de mercado y las instituciones estatales no son incompatibles con estructuras de linaje, que un movimiento de guerrilla puede recurrir al trance de posesión, que los intercambios «globales» en forma de tráficos de toda clase, de migraciones, de transferencias de bienes a través de largas distancias y largas duraciones no datan de la invención de la máquina de vapor. Debemos librarnos del persistente malentendido que consiste en considerar la antropología bien como la búsqueda de los orígenes o de paraísos perdidos, bien como un inventario de resistencias a la occidentalización. El papel de los antropólogos no consiste en descubrir grupos desconocidos ni tampoco en llenar las lagunas del atlas cultural mundial, sino más bien en proponer un análisis

crítico de los modos de expresión culturales en el contexto histórico que les confiere sentido. Para llevar a cabo esta tarea, deben tomar la medida a las transformaciones de nuestro mundo (la ingeniería genética, las tecnologías de la información, las imágenes digitales) y a los grandes retos que se les plantean: la disparidad de riquezas, las agresiones al entorno, las nuevas pandemias. Lo que está en juego para la antropología del siglo XXI no es la desaparición o la preservación de las sociedades llamadas «tradicionales», sino las relaciones entre grupos, las interacciones entre lo local, empíricamente observable sobre el terreno, y lo global o lo mundial. La etnografía, metodología fundamental en la que se basa la antropología, tiene algo que decir acerca de un mundo donde los grupos de presión virtuales, las redes informáticas, las biotecnologías, los flujos (de capitales, de emigrantes, de mensajes), las imágenes digitales, perforan la estanqueidad, por definición imperfecta, de las sociedades y las culturas. En los confines de la historia, de la antropología y de la sociología, también debemos, hoy, reflexionar sobre las formas últimas del desarrollo del individualismo en las sociedades occidentales. El análisis de este individualismo de consumidor debe tener en cuenta el considerable impacto de los medios de comunicación y el debilitamiento de las instituciones generadoras de vínculo social como la familia, el linaje, el clan, el Estado, la escuela, e incluso, a pesar de espectaculares sobresaltos, la religión. En adelante, la antropología debe necesariamente tomar en consideración diferentes escalas: local, nacional y «mundializada».

Las ciencias humanas no pueden prescindir de un análisis en contexto de las relaciones que se dan entre los individuos de un determinado grupo. Estamos asistiendo, en efecto, a pequeña o gran escala, a frecuentes recomposiciones sociales, incesantes reafirmaciones y reconstrucciones identitarias cuya expresión política y/o religiosa, a menudo servida por los medios de comunicación, nos resulta más o menos familiar a cada uno de nosotros. La relación y el contexto se mueven a la par, aunque no sin aparentes contradicciones. La individualización de los comportamientos (en especial los comportamientos de consumo) es concomitante con las recomposiciones identitarias. Estas últimas coinciden con el desarrollo sin precedentes de las tecnologías de comunicación que modifican la naturaleza de las relaciones y también la extensión de los espacios desterritorializados en los que el símbolo cede su puesto al código. Paralelamente, estamos asistiendo, asimismo, a un endurecimiento de los contextos locales (de los particularismos de toda clase), a la globalización de las tecnologías, de la economía, y a lo que podríamos llamar una planetarización de las conciencias. La humanidad toma conciencia de sí misma, pero las relaciones de fuerza y la violencia no cesan de gravitar sobre su devenir. El mundo se uniformiza, y, sin embargo, en los extremos de la riqueza y la pobreza, las desigualdades aumentan. La ciencia alcanza progresos revolucionarios tanto en el conocimiento del universo como en el de la vida, pero nunca antes las religiosidades de todas clases habían sido tan pregnantes.

Todas estas contradicciones se dejan ver y leer en los miniescenarios y las coyunturas locales, cuya lógica interna, determinaciones externas y significación general son susceptibles de ser aprehendidas por la mirada antropológica más que por ninguna otra.